بمطابق اگست 2024ء

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

زمرہ جات

مراجع کے فتاویٰ

1. آیۃ اللہ العظمیٰ سید محمد کاظم یزدی

آیۃ اللہ العظمیٰ سید محمد کاظم یزدی (متوفی 1919ء) نے اپنی کتاب العروۃ الوثقی میں ان صوفیوں کی نجاست کا فتویٰ دیا ہے جو عقیدۂ وحدت الوجود کے لوازمات سے ملتزم ہوں:

«و أمّا المجسّمة و المجبّرة و القائلين بوحدة الوجود من الصوفيّة إذا التزموا بأحكام الإسلام، فالأقوى عدم نجاستهم إلّا مع العلم بالتزامهم بلوازم مذاهبهم من المفاسد.»

ترجمہ: ''جسمِ الٰہی کے قائلین یا جبرِ محض کے ماننے والے یا صوفیوں میں سے وہ جو وحدت الوجود کے قائل ہیں، اگر احکامِ اسلام کے پابند ہوں تو بہتر یہی ہے کہ ان کو نجس نہ سمجھا جائے۔ مگر یہ کہ مفاسد میں سے ان کے اپنے مذہب کے لوازمات میں مبتلا ہو جانے کا بھی علم ہو جائے۔''

آیۃ اللہ العظمیٰ سید محسن الحکیم (متوفی 1970ء) حاشیے میں لکھتے ہیں:

«أما القائلون بوحدة الوجود من الصوفية فقد ذكرهم جماعة، ومنهم السبزواري في تعليقته على الاسفار، قال:

> "والقائل بالتوحيد إما أن يقول بكثرة الوجود والموجود جميعاً مع التكلم بكلمة التوحيد لساناً، واعتقاداً بها إجمالا، وأكثر الناس في هذا المقام. وإما أن يقول بوحدة الوجود والموجود جميعا، وهو مذهب بعض الصوفية. وإما أن يقول بوحدة الوجود وكثرة الموجود، وهو المنسوب إلى أذواق المتألهين. وعكسه باطل. وإما أن يقول بوحدة الوجود والموجود في عين كثرتهما، وهو

مذہب المصنف والعرفاء الشامخين. والأول: توحيد عامي، والثالث: توحيد خاصي، والثاني: توحيد خاص الخاص، والرابع: توحيد أخص الخواص .“

أقول: حسن الظن بهؤلاء القائلين بالتوحيد الخاص والحمل على الصحة المأمور به شرعا، يوجبان حمل هذه الأقوال على خلاف ظاهرها، وإلا فكيف يصح على هذه الأقوال وجود الخالق والمخلوق، والآمر والمأمور والراحم والمرحوم؟! وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه أنيب .»(1)

ترجمہ: ”جہاں تک وحدت الوجود کا عقیدہ رکھنے والے صوفیوں کا تعلق ہے تو ان کا تذکرہ ایک گروہ نے کیا ہے، جن میں ملا ہادی سبز واری بھی ہے جو اسفارِ اربعہ پر اپنے حاشیے میں لکھتا ہے:

’توحید کا عقیدہ رکھنے والا یا تو کثرتِ وجود و موجود کا اقرار کرنے کے ساتھ توحید کا اقرار کرتا ہے اور اس پر اجمالی ایمان رکھتا ہے۔ اکثر لوگ ایسے ہی ہیں۔ یا وہ وحدتِ وجود و موجود کا قائل ہے جو بعض صوفیوں کا نظریہ ہے۔ یا وہ وحدتِ وجود اور کثرتِ موجود کا قائل ہے اور اس کے بر عکس کو باطل سمجھتا ہے، یہ یونانی الہیات دانوں کے ذوق سے منسوب ہے۔ یا وہ وجود و موجود کی وحدت در عینِ کثرت کا قائل ہے، یہ مصنف (سبز واری) اور بلند پایہ عرفاء کا عقیدہ ہے۔ پہلا نظریہ عوام کی توحید ہے۔ تیسرا توحیدِ خاصی ہے۔ دوسرا نظریہ خاص الخاص توحید ہے اور چوتھا نظریہ اخص الخواص کی توحید ہے۔‘

میں کہتا ہوں: ان خاص عقیدۂ توحید رکھنے والوں پر حسنِ ظن کرنے اور اسے شریعت کے احکام سے ہم آہنگ ماننے کا لازمہ یہ ہے کہ ان کی باتوں کو ظاہری معنوں کے خلاف سمجھا جائے۔ ورنہ خالق و مخلوق اور آمر و مامور اور راحم و مرحوم کے وجود پر یقین رکھ کر ان باتوں کو کیسے درست کہا جا سکتا ہے؟ مجھے تو صرف اللہ ہی سے توفیق حاصل ہوتی ہے، میں اسی پر بھروسہ کرتا ہوں اور اسی کی طرف رجوع کرتا ہوں۔"

وحدت الوجود کے باطل لوازمات کی وضاحت کرتے ہوئے امام خمینی (متوفی 1989ء) لکھتے ہیں کہ:

«إن كانت مستلزمة لإنكار أحد الثلاثة»(2)

ترجمہ: "اگر وہ ان تین باتوں (الوہیت، توحید یا رسالت) میں سے کسی ایک کے بھی منکر ہو جائیں۔"

آیۃ اللہ العظمیٰ سیستانی حاشیے میں لکھتے ہیں:

«(من المفاسد): الموجبة للكفر لا مطلقا.»(3)

ترجمہ: "مفاسد میں سے وہ جو موجبِ کفر ہوں، مطلقاً نہیں۔"

آیۃ اللہ العظمیٰ ناصر مکارم شیرازی ایسے لوگوں سے اجتناب کو ضروری قرار دیتے ہیں:

"جو لوگ وحدتِ وجود کا عقیدہ رکھتے ہیں، یعنی وہ کہتے ہیں کہ عالم ہستی میں ایک وجود کے سوا کچھ نہیں ہے اور وہ وجود خدا ہے۔ یا وہ کسی دوسرے موجود میں حلول کئے ہوئے ہے اور اسکے ساتھ متحد

ہے۔ یا خدا کے لئے جسمانیت کے قائل ہیں۔ بنا بر احتیاط واجب ان سب سے اجتناب ضروری ہے۔(4) "

حوالہ جات:

1 . آیۃ اللہ العظمیٰ سید محسن الحکیم، مستمسک العروۃ الوثقیٰ، الطبعۃ الثالثۃ، جلد 1، ص 391، دار احیاء التراث العربی، بیروت۔

2 . امام خمینی، تعلیق بر عروۃ الوثقی، ص 37، باب نجاسات، موسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تہران، 1422 ہجری قمری۔

3 . آیۃ اللہ العظمیٰ سیستانی، تعلیقۃ علی العروۃ الوثقی، جلد 1، ص 61۔

4. آیۃ اللہ العظمیٰ مکارم شیرازی، توضیح المسائل، مسئلہ 121، مترجم: شیخ روشن علی نجفی۔

من الزنا ولو في مذهبه، ولو كان أحد الأبوين مسلماً فالولد تابع له، إذا لم يكن عن زنا، بل مطلقاً على وجه مطابق لأصل الطهارة.

(**مسألة ١**): الأقوى طهارة ولد الزنا من المسلمين، سواء كان من طرف أو طرفين، بل وإن كان أحد الأبوين مسلماً كما مرّ.

(**مسألة ٢**): لا إشكال في نجاسة الغُلاة[١] والخوارج[٢] والنواصب[٣].

وأمّا المجسّمة والمجبّرة والقائلين بوحدة الوجود من الصوفيّة إذا التزموا بأحكام الإسلام، فالأقوى عدم نجاستهم إلّا مع العلم بالتزامهم بلوازم[٤] مذاهبهم[٥] من المفاسد[٦].

---

١. إن كان غلوّهم مستلزماً لإنكار أحد الثلاثة أو الترديد فيه، وكذا في الفرع الآتي. (**خميني**).

ـ بل خصوص من يعتقد الربوبية لأمير المؤمنين عليه السلام أو لأحد من بقية الأئمّة الاطهار عليهم السلام. (**خوئي**).

ـ نجاستهم منوطة برجوع غلوّهم واستلزامه لانكار أحد الثلاثة وجحودها. (**صانعي**).

ـ إذا كان الغلوّ مستلزماً لإنكار واحد من الثلاثة بالمعنى الذي مرّ. (**لنكراني**).

ـ الغلاة طوائف مختلفة العقائد فمن كان منهم يذهب في غلوه إلى حدّ ينطبق عليه التعريف المتقدّم للكافر حكم بنجاسته دون غيره، وكذا الحال في الطوائف الآتية. نعم الناصب محكوم بالنجاسة على أي تقدير، وكذا السابّ إذا انطبق عليه عنوان النصب. (**سيستاني**).

٢. على الأحوط لزوماً إذا لم يكونوا من النصاب. (**خوئي**).

ـ الخوارج على قسمين ففيهم من يعلن بغضه لأهل البيت عليهم السلام فيندرج في النواصب وفيهم من لا يكون كذلك وإن عدّ منهم؛ لاتباعه فقههم، فلا يحكم بنجاسته. (**سيستاني**).

٣. والمراد من الناصب ليس مجرّد إظهار العداوة والبغضاء كما يظهر من الفرع الآتي، بل الاعتقاد بكون العداوة من شؤون الدين و فرائض الشريعة. (**لنكراني**).

٤. إن كانت مستلزمة لإنكار أحد الثلاثة. (**خميني**).

٥. مع كون الالتزام مستلزماً لانكار أحد الثلاثة وجحوده. (**صانعي**).

٦. وكانت المفاسد راجعة إلى إنكار واحد من الثلاثة. (**لنكراني**).

ـ الموجبة للكفر لا مطلقاً. (**سيستاني**).

2. آیۃ اللہ العظمیٰ سید علی سیستانی

سوال-1: بعض ویب سائٹس پر آپ سے یہ منسوب ہے کہ آپ صاحبِ فصوص الحکم کے عرفان کی تائید کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں اپنی نظر سے آگاہ فرمائیں؟

جواب: اعتقادی معارف کے بارے میں میرا عقیدہ بزرگ علمائے امامیہ والا ہے کہ عقائد کو آیاتِ قرآن اور فرامینِ معصومین علیہم السلام سے حاصل کیا جائے۔ اور ابنِ عربی جیسے عرفان کی ہم تائید نہیں کرتے۔

باسمه تعالی

محضر مبارك آية الله العظمى آقای سیستانی دام ظله العالی

با اهداء تحیات وافره به عرض عالی می رساند :

با توجه به مطالب منسوب به حضرتعالی در بعضی از سایتها مبنی بر تأیید (عرفان صاحب فصوصی) تقاضا می شود نظر شریف را در این رابطه اعلام فرمائید .

بسمه تعالی

اینجانب در ارتباط با معارف اعتقادی به روش اکابر علمای امامیه (قدس الله اسرارهم) که مطابق با آیات قرآن مجید و روایات اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) می باشد معتقد بوده و روش فوق الذکر را تأیید نمی نمایم .

علی الحسینی السیستانی

۸ / محرم الحرام

۱۴۳۳ هـ

سوال-2: انسان کیلئے اپنے نفس سے جہاد، روح کو مہذب بنانا اور اسے اخلاقی برائیوں اور آلودگی سے پاک کرنا کیسے ممکن ہے؟ شرعی ریاضتوں کا پابند کیسے ہوا جا سکتا ہے؟ کیا کسی کو مرشد بنائے بغیر ان ریاضتوں کی پابندی ممکن ہے؟ جبکہ یہ معلوم ہو چکا ہے کہ متعدد کتب کے مطالعے، تقریروں کو سننے، مراقبے اور سخت کوشش کے باوجود تزکیۂ نفس ممکن نہیں ہو سکا اور میں خود کو ناامید اور سرگرداں پاتا ہوں۔ جنابِ عالی سے گذارش ہے کہ میری رہنمائی فرمائیں۔

جواب: اپنا دھیان رکھنے اور شرعی ریاضتیں بجالانے کیلئے کسی مرشد کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ یہی کافی ہے کہ توضیح المسائل کے مطابق عمل کیا جائے اور غیر شرعی لذتوں سے پرہیز کی جائے۔ جائز خواہشات سے پرہیز ضروری نہیں ہے، اگرچہ افراط سے بچنا چاہیے۔

ماخذ: alseraj.net/fitwa/13704-2

«السؤال: كيف يمكن للانسان ان يجاهد نفسه و يهذب روحه ليطهرها من الرذائل والتلوثات الاخلاقية؟.. وكيف له أن يمارس الريضات الشرعية؟.. وهل يمكنه ممارسة تلك الرياضات الشرعية بدون معلم مع العلم بانه يقرأ كثير من الكتب ويستمع الى المحاضرات ويراقب نفسه ويحاول، ولكن يشعر انه غير قادر على تهذيب نفسه، لذا يشعر باليأس والضياع و هو يستغيث بسماحتكم لاخراجه من ذلك؟

الجواب: مراقبة النفس والرياضة الشرعية، لايتوقفان على معلم ومرشد، فيكفي أن يعمل بما في الرسالة العملية ويجاهد نفسه بترك الملذات غير المشروعة، وأما المشروعة فلاموجب لتركهما من غير إفراط.»

سوال-3: ایک عرصے سے دیکھنے میں آیا ہے کہ کچھ نوجوان کچھ گروپس میں شامل ہو کر عرفان اور کشف و شہود کے نام پر بزعمِ خود ریاضتوں کے ذریعے روحانی طاقتوں کے حصول، برزخی آنکھ کھلنے، انخلاع روح، تجرید، ارواح کے ساتھ رابطے، جن کو حاضر کرنے جیسے کاموں میں پڑے ہوئے ہیں۔ ایسی حرکتیں کرنے کا کیا حکم ہے؟

جواب: کسی مومن کا ان کاموں میں مشغول ہونا درست نہیں۔ بلکہ ان میں سے بعض کام یا حرام ہیں یا ان میں حرمت کا شبہہ موجود ہے۔

باسمه تعالی

محضر حضرت آیة ا... سیستانی (دامت برکاته)

مدتی است برخی از جوانان با جذب شدن در بعضی از گروهها اعمالی از قبیل (انخلاع روح «موت اختیاری» ـ تجرید ـ ارتباط با ارواح ـ إحضار أجنّه ـ ریاضت برای رسیدن به قدرتهای ماورائی و دارا شدن چشم برزخی و غیره) را به اسم عرفان و کشف و شهود انجام می دهند، حکم فقهی انجام اینگونه أعمال چیست؟

نبی ا... شیری ـ مازندران

بسمه تعالی شأنه

مناسب نیست که مؤمن به این امور اشتغال پیدا کند بلکه بعضی از آن افعال شبهه حرمت یا أحیاناً حرمت دارد.

۲ ربیع المولود

سوال-4: بسم اللہ الرحمن الرحیم

جناب مرجعِ اعلیٰ حضرت آیۃ اللہ العظمیٰ سید علی سیستانی دام ظلہ !

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، آئے دن کچھ افراد عرفان، صفائے باطن، روحانی مقامات اور قربِ الٰہی کے مبلغ بن کر دینی مدارس کے طلاب اور کالج یونیورسٹی کے جوانوں کے پاس آتے ہیں اور کہا جاتا ہے کہ وہ معاشرے کو اذکار و اوراد سکھا کر اور خاص محفلیں سجا کر معرفت کی طرف دعوت دے رہے ہیں۔ ایسے میں کچھ جوان ان کا یقین کر لیتے ہیں اور کچھ ان چیزوں کو شک کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ کیا ان کے دعوؤں، باتوں اور ان کے خاص دستور العمل پر اعتبار کرنا درست ہے؟ یا ان سے دوری اور پرہیز کرنا واجب ہے؟ خدا سے آپ کی عزت و سربلندی میں روز افزوں اضافے کیلئے دعا گو ہیں۔

طلابِ مدارسِ دینیہ کا ایک گروہ

جواب: بسمہ تعالیٰ

اس میں شک نہیں کہ ہر مومن پر تزکیہ و تہذیبِ نفس، اخلاقی برائیوں سے پرہیز، بری صفات کو ترک کرنا اور اخلاقِ حسنہ اور صفاتِ حمیدہ کو اپنانا واجب ہے تاکہ خداوند تبارک و تعالیٰ کی اطاعت اور گناہوں سے دوری کو ممکن بنایا جا سکے۔ اس کا واحد راستہ قرآنِ کریم و سنتِ شریفہ میں آنے والے دستور العمل پر چلنا ہے۔

جیسے کہ موت اور دنیا کے فنا ہونے کو یاد رکھنا۔ آخرت کے مراحل، جیسے برزخ، قبر سے اٹھنے، حشر و حساب، خدا کے حضور انسان کے اعمال کی پیشی کو یاد رکھنا۔ اور اسی طرح جنت کی خوبصورتی اور اسکی

نعمتوں اور جہنم کے عذاب اور انسانی اعمال کے اخروی آثار پر غور کرنا۔ یہ چیزیں انسان کو تقوائے الٰہی اور اطاعتِ خداوند تبارک و تعالیٰ کی راہ پر چلنے اور گناہوں اور غضبِ الٰہی سے دور رہنے میں مدد کرتی ہیں۔ جیسا کہ انبیاءؑ اور اوصیائے الٰہیؑ نے ان چیزوں سے خبردار کیا ہے اور نسل در نسل آنے والے علمائے ربانی نے ان پر عمل کیا ہے۔ یہ راستہ بڑا واضح اور روشن ہے اور اس میں کوئی خفیہ راز نہیں ہیں۔

کسی شخص کی دینداری اور خدا سے قربت کا اندازہ اس کے اعمال اور کردار کی ان ہدایات کے ساتھ ہم آہنگی اور مطابقت سے ہوتا ہے۔ لوگوں کو حق و حقیقت کے پیمانے پر پرکھنا چاہیئے۔ جو حق و حقیقت کو شخصیات کے زاویئے سے سمجھنا چاہے گا، فتنے میں مبتلا ہو کر راہِ راست سے ہٹ جائے گا۔

حضرت امیر المؤمنین علیہ السلام نے مومنین کو جاہلوں، بے خبروں اور نفس کی خواہشات کے مارے ہوئے علماء نما لوگوں سے، کہ جو اپنے گرد لوگوں کو اکٹھا کر لیتے ہیں، خبردار کیا ہے۔ آپؑ فرماتے ہیں:

”فتنوں کے وقوع کا آغاز وہ نفسانی خواہشیں ہوتی ہیں جن کی پیروی کی جاتی ہے اور وہ نئے ایجاد کردہ احکام کہ جن میں قرآن کی مخالفت کی جاتی ہے۔ اور جنہیں فروغ دینے کیلئے کچھ لوگ دینِ الٰہی کے خلاف باہم ایک دوسرے کے مددگار ہو جاتے ہیں۔ تو اگر باطل حق کی آمیزش سے خالی ہوتا تو وہ ڈھونڈنے والوں سے پوشیدہ نہ رہتا اور اگر حق باطل کے شائبہ سے پاک و صاف سامنے آتا تو عناد رکھنے والی زبانیں بھی بند ہو جاتیں۔ لیکن ہوتا یہ ہے کہ کچھ ادھر سے لیا جاتا ہے اور کچھ ادھر سے اور دونوں کو آپس میں خلط ملط کر دیا جاتا ہے۔ اس موقع پر شیطان اپنے دوستوں پر چھا جاتا ہے اور صرف

وہی لوگ بچے رہتے ہیں جن کیلئے توفیق الٰہی اور عنایت خداوندی پہلے سے موجود ہو۔"(نہج البلاغہ، خطبہ 50، ترجمہ: مفتی جعفر حسین اعلیٰ اللہ مقامہ)

جن لوگوں میں مندرجہ ذیل علامات پائی جائیں ان کے معرفت کے دعوے باطل ہیں:

تزکیۂ نفس میں خدا کی ہدایت کے برخلاف غلو کرنا، دوسروں کو بھی اس میں غلو کی تلقین کرنا، احکامِ شرعی کے اخذ کرنے میں فقہائے جعفریہ کے ہاں معروف روش پر چلنے کی ضرورت محسوس نہ کرنا، باطنی طریقوں سے احکامِ اسلام اوران کے ضوابط کی سمجھ بوجھ کے دعوے کرنا، لازمی اہلیت پیدا کئے بنا فتوے دینا اور ابتدائی درجے کے طالب علموں کی معصومیت سے ناجائز فائدہ اٹھانا!

جو ان کے ساتھ چل پڑیں، یہ لوگ ان کی تعریفوں کے پل باندھتے ہیں، اور جو کوئی ان کے جتھے سے الگ ہو، اس پر بدترین تہمتیں، افتراء اور گندے الزامات لگاتے ہیں۔ یہ خوابوں پر یقین رکھتے ہیں۔ مکاشفوں اور خاص روحانی حالت میں مشاہدات ہونے کے قائل ہوتے ہیں۔ عام روش سے ہٹ کر لباس پہننا بھی ایسے لوگوں کی ایک نشانی ہو سکتی ہے۔ یہ لوگ بعض روایات کا سہارا لے کر بھی یہ کام کرتے ہیں لیکن ان امور میں دوسرے پہلوؤں سے غافل ہوتے ہیں جو فقہاء کے موردِ نظر ہیں۔

ان کی مزید علامات میں دین میں بدعت کو شامل کرنا اور خاص ریاضتیں بجالانا ہیں جن کا انبیاءؑ اور اوصیاءؑ کے قول و فعل میں کوئی معتبر مدرک نہیں ہوتا۔ یہ حضرات ادلۂ سنن میں تسامح کے قاعدے کا بہانہ بنا کر اپنے دعوؤں میں ایسی چیزوں کو بنیاد بناتے ہیں کہ جن کا کوئی معتبر مآخذ نہیں ہوتا۔

یہ دوسرے ادیان واقوام کے زیرِ اثر موسیقی، غناء اور نامحرموں کے میل جول کے احکام میں نرمی پیدا کرتے ہیں۔ ایسوں کی ایک نشانی نامعلوم مالی ذرائع یا کسی سے خفیہ اور مشکوک رابطے بھی ہو سکتی ہے۔ بہر حال ان کے احوال سمجھدار مومنین سے مخفی نہیں رہتے۔

عام مؤمنین، کہ اللہ انہیں اپنی نیک مرادیں پانے میں کامیاب کرے، کو ہماری نصیحت یہ ہے کہ ایسے دعوے کرنے والوں سے جلدی متاثر نہ ہوا کریں۔ دین کا معاملہ اللہ کے ہاتھ ہے۔ جو کوئی ہدایت کے امامؑ کی اتباع کرے، اسے کے ساتھ محشور ہو گا اور اس کا راستہ جنت کی طرف جا رہا ہے۔ جو گمراہوں کی پیروی کرے گا وہ ان کے ساتھ اٹھایا جائے گا اور آگ میں ڈالا جائے گا۔

پس سبھی پر واجب ہے کہ اپنے سے پچھلوں کے حالات پر غور کریں تا کہ جان سکیں کہ کیسے کثیر تعداد میں لوگ اس قسم کے افراد کی پیروی میں گمراہ ہوئے۔ خداوند تبارک و تعالیٰ سے دعا ہے کہ سب کو اہلِ بدعت کی پیروی اور نفسانی خواہشات کے شر سے محفوظ رکھے اور علمائے ربانی کی پیروی میں شریعت کے سیدھے راستے پر عمل کرنے کی توفیق عنایت فرمائے۔

انہ ولی التوفیق

والسلام علیکم و علی جمیع اخواننا المؤمنین ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

28 ربیع الاول 1432ھ۔

علی الحسینی السیستانی

بسم الله الرحمن الرحيم

سماحة المرجع الديني الأعلى آية الله العظمى السيد علي السيستاني دام ظله

السلام عليكم و رحمة الله و بركاته ، و بعد : فانه يظهر بين الحين و الآخر اشخاص في وسط الشباب في الحوزات العلمية او غيرها يدّعون انهم يتصفون بالعرفان و صفاء الباطن و يزعمون لانفسهم مقامات في القرب من الله سبحانه و تعالى و يقولون ان رسالتهم هي توجيه المجتمع الى الله بالاذكار و الاوراد و المجالس الخاصة ، و لوحظ انه قد يستجيب لهم جمع من الشباب تصديقاً لدعاويهم ، في حين ينظر آخرون الى هذه التصرفات و الحركات بعين الريبة و الشك ، فهل يجوز الاعتماد على اصحاب هذه الدعاوى و الثقة بهم و العمل بوصاياهم و الاستجابة لهم ، او يجب الحذر منهم و الابتعاد عنهم ؟ أفتونا مأجورين و حفظكم الله عزاً و مناراً .

جمع من طلاب الحوزات العلمية

بسمه تعالى : لا شك في انه ينبغي لكل مؤمن العناية بتزكية النفس وتهذيبها عن الخصال الرذيلة والصفات الذميمة وتحليتها بمكارم الاخلاق ومحامد الصفات استعداداً لطاعة الله تعالى وحذراً من معصيته ، الا ان السبيل الى ذلك ما ورد في الكتاب العزيز والسنة الشريفة من استذكار الموت وفناء الدنيا وعقبات الآخرة من البرزخ والنشور والحشر والحساب والعرض على الله تعالى ، وتذكر اوصاف الجنة ونعيمها واهوال النار وجحيمها وآثار الاعمال ونتائجها ، فان ذلك مما يعين على تقوى الله سبحانه وتعالى وطاعته والتوقي عن الوقوع في معصيته ومخالفته كما اوصى به الانبياء والاوصياء عليهم السلام وعمل به العلماء الربانيون جيلاً بعد جيل ، وهذا طريق واضح لا لبس فيه ، ولا عذر لمن تخلف عنه ، وانما يعرف حال المرء بمقدار تطابق سلوكه مع هذا النهج وعدمه ، فان الرجال يعرفون بالحق ومن عرف الحق بالرجال وقع في الفتنة وضل عن سواء السبيل . وقد حذر امير المؤمنين (ع) عن بعض اهل الجهل ممن يبتدع بهواه اموراً ويزعم انه من العلماء فيجمع حوله فريقاً من الجهال قائلاً ((انما بدء وقوع الفتن اهواء تتبع واحكام تبتدع يخالف فيها كتاب الله ويتولى عليها رجال رجالاً على غير دين الله ، فلو ان الباطل خلص من مزاج الحق لم يخف على المرتادين ، ولو ان الحق خلص من لبس الباطل لانقطعت عنه ألسن المعاندين ، ولكن يؤخذ من هذا ضغث ومن هذا ضغث فيمزجان ، فهنالك يستولي الشيطان على اوليائه وينجو الذين سبقت لهم من الله الحسنى)) . ومن علائم اهل الدعاوى الباطلة مبالغتهم في تزكية انفسهم على خلاف ما امر الله تعالى به وتوجيه الآخرين الى الغلو فيهم والاستغناء عن المناهج المعروفة لدى الفقهاء في استنباط الاحكام الشرعية ودعوى الوقوف عليها وعلى ملاكاتها من طريق الامور الباطنية والتصدي للفتيا من غير احراز الاهلية لها واستغلال المبتدئين في التعليم والتعلم ، والموالاة الخاصة لمن اذعن بهم والمعاداة مع من لم يجر على طريقتهم والوقيعة فيمن انسلخ منهم بعد الايمان بهم وسلوك سبل غير متعارفة للامتياز عن غيرهم من اهل العلم وعامة الناس والمبالغة في الاعتماد على المنامات وما يدعون من ترائيه لهم في الحالات المعنوية والتميز في اللبس والزي والمظهر عن الآخرين ، تمسكاً في بعضه بانه عمل مأثور من غير ملاحظة الجوانب الثانوية التي يقدرها الفقهاء في مثل ذلك . ومن تلك العلائم الابتداع في الدين والتوصية بالرياضات التي لم تعهد من الانبياء والاوصياء (ع) والاستناد فيما يدعى استحبابه الى ما ورد في مصادر غير موثوقة تذرعاً بالتسامح في ادلة السنن ، وايضاً التأثر باهل الملل والاديان الاخرى والتساهل في ما يعد ضرباً من الموسيقى والالحان الغنائية المحرمة ووجوه اختلاط الرجال بالنساء ، والاعتماد على مصادر رجالية غير معروفة وارتباطات غامضة مريبة الى غير ذلك مما لا يخفى على المؤمن الفطن. وانا اوصي عامة المؤمنين وفقهم الله تعالى لمراضيه بالتثبت وعدم الاسترسال في الاعتماد على مثل هذه الدعاوى ، فان هذا الامر دين يدان الله تعالى به ، فمن اتبع امام هدى حشر خلفه وكان سبيله الى الجنة ، ومن اتبع امام ضلالة حشر معه يوم القيامة وساقه الى النار ، وليتأمل الجميع في هذا حال من كانوا قبلكم كيف وقع الكثير منهم في الضلال واتباع امثال من ذكر ، نسأل الله تعالى ان يجنب الجميع البدع والاهواء ويوفقنا للعمل بشريعة الحنيف مقتدين بسيرة العلماء الربانيين انه ولي التوفيق . والسلام عليكم وعلى جميع اخواننا المؤمنين ورحمة الله وبركاته .

٢٨/ع١/١٤٣٤ هـ

علي السيستاني

سوال-5: کیا یہ کہنا کہ امام علیؑ یا امام حسینؑ خالقِ کون و مکان یا جاعلِ آسمان ہیں، یا زندگی و موت دیتے ہیں، غلو ہے؟ وہ غلو جس سے احادیث میں روکا گیا ہے؟

جواب: ہاں یہ بات غلو ہے جس سے آئمہؑ نے برات کی ہے۔ بعض مخصوص موارد میں اللہ کے اذن سے خلق کرنے یا حیات دینے کی نسبت آئمہؑ کی طرف دینا غلو نہیں ہے۔ اس کی مثالیں قرآن میں انبیاءؑ کے لئے آئی ہیں۔

بسم الله الرحمن الرحيم

سيدنا المفدى المرجع الأعلى سماحة آية الله العظمى السيد السيستاني مد ظله

سلام عليكم ورحمة الله وبركاته

هل القول بأن الامام علي (ع) أو الامام الحسين (ع) هو خالق الأكوان أو جاعل السماوات أو أنه هو يحيي الخلق ويميتهم من الغلو المنهي عنه في الروايات الشريفة الثابتة؟ ودمتم ذخرا للإسلام والمسلمين.

بسمه تعالى

نعم هو من الغلوّ الذي تبرّأ منه ائمة أهل البيت (عليهم السلام)، وليس منه إسناد الخلق او الاحياء اليهم في بعض الموارد الخاصة بإذن الله تعالى، نظير ما ورد في القرآن الكريم بالنسبة الى بعض الانبياء (على نبينا وآله وعليهم السلام).

٨ صفر
١٤٤٥هـ

3. آیۃ اللہ العظمیٰ شیخ لطف اللہ صافی گلپائگانی

سوال-1: جنابِ عالی سے دستور العمل کی درخواست ہے تاکہ میرے لئے کوئی مکاشفہ ہو، چاہے معمولی سا ہی ہو، کہ ان شاءاللہ میرے لئے قلبی اطمینان کا باعث ہو۔

جواب: میرے بیٹے! اپنی جوانی اور ذمہ داری کی زندگی کے آغاز میں ہی قرآنِ مجید، احادیثِ شریفہ اور معتبر دعاؤں، جیسے صحیفۂ سجادیہ، سے دستور العمل لو۔ کشف اور مکاشفہ کے چکروں میں نہ پڑو، کہ جس کا بعض لوگ دعویٰ کرتے ہیں۔ اپنے قیمتی وقت اور عمر کو ضائع نہ کرو۔

کیا اتنے مشاہدات تمہارے لئے کافی نہیں ہیں؟ خدا کی اتنی آیات اور نشانیاں ہیں اور وہ انکشافات ہیں کہ جن تک انسانی عقل کائنات کی خلقت میں تفکر کے ذریعے پہنچی ہے۔ زمین، آسمان، سورج، چاند، سیاروں کے نظاموں، کہکشاؤں، انسان، حیوانات، متحرک موجودات، پودوں کی وسیع دنیا، اور خود تمہارا اپنا وجود، یہ سب حقائق کے کشف و شہود کا وسیلہ ہیں۔

معارف اور خداشناسی میں کچھ ایسا نہیں جو چھپا ہوا راز ہو کہ جسے مکاشفے سے حاصل کیا جا سکے۔ خود اپنے آپ میں، اپنی خلقت میں، عجائبِ عالمِ خلقت میں اور حق و حقیقت کے ان کثیر اسرار اور علامتوں میں غور و فکر کرو کہ یہ سب مکاشفہ ہی ہے۔ اپنی آنکھوں سے جو دیکھتے ہو، اس میں کیا کمی ہے؟ یہ جو اتنی زیادہ کھلی آیات کو دیکھتے ہو، یہ عالمِ غیب کے دلائل اور نشانیاں نہیں ہیں جو خواب اور مکاشفے کے ذریعے خدا کو پہچاننا اور عقیدے کو پکا کرنا چاہتے ہو؟

کدام برگ درخت است، اگر نظر داری

کہ سرِ پاک الہیٰ در آن نہ مجوب است

اتنے طرح طرح کے درخت اور مزیدار اور خوبصورت پھل، اتنی کلیاں اور رنگارنگ پھول،

برگِ درختان سبز در نظرِ ہوشیار

ہر ورقش دفتری است معرفت کردگار

دیکھو اور سوچو، کتابِ خلقت کا مطالعہ کرو۔ خشکی اور پانی کے عجائبات، انسان کی صلاحیتیں، جڑی بوٹیوں اور جمادات کے خواص، ان سب پر غور کرو۔ یہ سبھی کشف، انکشاف اور شہود ہے۔

خدا نے اپنے آپ کو اپنی قدرت و حکمت کے آثار کے ذریعے سب کے سامنے ظاہر کر دیا ہے۔ اس کائنات کے اجزاء اور اعضاء کا ہر چھوٹا سا حصہ کشف و شہود کی ایک بڑی کتاب ہے کہ انسان اگر چاہے، تو دیکھے اور خدا کی تسبیح کرے۔ قرآن فرماتا ہے:

«وَ فِي الأَرْضِ آياتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُون.»(سورہ ذاریات، آیات 20، 21)

ترجمہ: ''اور زمین میں یقین والوں کیلئے نشانیاں ہیں۔ اور خود تمہاری ذاتوں میں، تو کیا تم دیکھتے نہیں؟''

کیاان سب بے شمار آیات، جو قرآن فرما رہا ہے، سے مکاشفہ حاصل نہیں ہوتا؟ آخر کیوں نیند جیسی حالت میں مکاشفے کے پیچھے جائیں اور خلقِ آسمان و زمین میں تفکر سے مکاشفے اور کشف کو حاصل نہ کریں کہ جو حقیقی مکاشفہ ہے اور صوفیوں اور عارفوں والا مصنوعی مکاشفہ نہیں ہے؟

آفاقِ انفس کی سیر، کائنات کا علم، حیوانات اور انسانوں کے بارے علم، پانی، مٹی اور پودوں کا علم حاصل کرنا، یہ سب مکاشفے کا وسیلہ ہے۔ دور جانے کی کیا ضرورت، خود شناسی بھی کشف ہے۔

«مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ »(1)

ترجمہ: ”جس نے اپنے نفس کو پہچانا، اس نے اپنے رب کو پہچانا۔“

توپی تو، نسخہ صنع الہیٰ

بجواز خویش ہر چیزی کہ خواہی

اگر سب انسانوں کی عقل کو ایک شخص کے حوالے کر دیں کہ صدیوں تک اپنے آپ میں فکر کرے، تو بھی یہ سفر ختم نہ ہوگا۔

کشف اور مکاشفہ یہ ہے کہ فرمایا: جو کچھ بھی دیکھو اور جو کچھ ظاہر میں دیکھو، اس کے باطن کو سمجھنے کی کوشش کرو۔ حقیقی مکاشفہ اس قسم کی آیات میں تامل کرنا ہے:

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ . الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي

خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ.»(سورہ آل عمران، آیات 191,190)

ترجمہ: ''بے شک آسمانوں اور زمین کی پیدائش اور رات اور دن کی باہم تبدیلی میں عقلمندوں کے لئے نشانیاں ہیں۔ جو کھڑے اور بیٹھے اور پہلوؤں کے بل لیٹے ہوئے اللہ کو یاد کرتے ہیں اور آسمانوں اور زمین کی پیدائش میں غور کرتے ہیں۔ اے ہمارے رب! تو نے یہ سب بیکار نہیں بنایا۔ تو پاک ہے، تو ہمیں دوزخ کے عذاب سے بچالے۔''

اس راستے میں جو اہم ہے اور زیادہ تر انسان کو کامیاب کرتا ہے، عبادت کا اہتمام کرنا اور احکامِ دین کو بجالانا اور آئمۂ طاہرین علیہم السلام کی ہدایات کی پابندی کرنا اور تقویٰ و پرہیز گاری اور گناہوں اور مکروہات سے بچنا ہے۔

امید ہے کہ آپ عزیز نوجوان علم و عمل اور اخلاق و انسانیت کے بلند مقام تک پہنچنے میں کامیاب ہوں گے۔ اور خصوصاً امامِ زمان و قطبِ عالمِ امکان، ہمارے مولا حضرت بقیۃ اللہ المہدی ارواح العالمین لہ الفداء، کو نہ بھولیں کہ ان کی برکت سے آج کائنات قائم ہے۔ اور کوشش کریں کہ اپنے اعمال اور کردار سے آنحضرتؑ کو راضی اور خوشنود کریں کہ یہی آرزوؤں کی چوٹی ہے۔(2)

سوال-2: کیا تخصصی علوم کی طرح، جیسا کہ علمِ حدیث ہے کہ جس میں کسی ماہر سے اجازت لینے کی ضرورت ہوتی ہے، آئمہ طاہرین علیہم السلام سے مذکور اذکار کے بیان میں بھی کسی سے اذن لینا لازم ہے؟

جواب: دعائیں پڑھنے میں یہی کافی ہے کہ انسان دعاؤں اور اذکار کو معتبر کتب سے پڑھے، مثلاً مفاتیح الجنان، علامہ مجلسی کی کتب، شیخ طوسی کی کتابِ مصباح، وغیرہ۔ نیز کسی خاص بندے کی رائے لینا ضروری نہیں ہے۔ بلکہ بعض دستور العمل کہ جن کو صوفیوں اور بعض دوسروں نے مشہور کر رکھا ہے کہ جن میں کسی سے اجازت لینا ضروری سمجھا جاتا ہے، بے بنیاد ہیں اور ان میں سے کچھ تو بدعت اور حرام ہیں۔ غرض یہ کہ لازم ہے کہ دعا اور عبادت اور وظائف کا اسلوب، شریعت اور حضراتِ معصومین علیہم السلام کے ذریعے ہم تک پہنچا ہو۔ لوگوں کی ذاتی اختراعات کی پیروی نہیں کرنی چاہئے۔(3)

حوالہ جات:

1۔ عوالی اللئالی، جلد 4، صفحہ 142۔

2۔ آیۃ اللہ العظمیٰ صافی گلپائگانی، ''معارفِ دین''، جلد سوم، سوال 265، صفحات 329 – 332، دفتر تنظیم و نشر آثار آیۃ اللہ العظمیٰ صافی گلپائگانی، قم، 1391 شمسی۔

3۔ آیۃ اللہ العظمیٰ صافی گلپائگانی، ''معارفِ دین''، جلد سوم، سوال 224، صفحہ 275، دفتر تنظیم و نشر آثار آیۃ اللہ العظمیٰ صافی گلپائگانی، قم، 1391 شمسی۔

سوال-3: میں ایک ایسا جوان ہوں جو وسیع دینی مطالعہ کر چکا ہے، لیکن جتنا اس میں آگے جاتا ہوں اتنا ہی اپنی خود شناسی اور خدا شناسی میں نقص پاتا ہوں۔ میری رہنمائی کیجئے!

جواب: آپ کے سوال کے جواب میں جس نکتے پر توجہ کرنا ضروری ہے وہ یہ ہے کہ آپ کے بقول آپ اپنی اور اپنے خدا کی معرفت حاصل نہیں کر پا رہے۔ یہ ایک بڑی گہری بات ہے کہ انسان اپنی حقیقت کے ادراک سے قاصر ہے۔ حدیث میں آیا ہے:

«مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ »(1)

ترجمہ: "جس نے اپنے نفس کو پہچانا، اس نے اپنے رب کو پہچانا۔"

اس حدیث کی دس سے زیادہ (درست) تفاسیر کی گئی ہیں جو سبھی علمی اور معرفت بخش ہیں۔ ایک تفسیر یہ ہے کہ خدا کی ذات کے کنہ کو سمجھنا اور جاننا، اپنے آپ کو سمجھنے سے وابستہ قرار دیا گیا ہے اور اس کی غرض یہ ہے کہ جیسا کہ انسان کیلئے اپنے آپ کو حقیقی طور پر سمجھنا ممکن نہیں اسی طرح خدا کی حقیقت اور اس کے کنہ کی معرفت بھی ممکن نہیں ہے۔ جیسا کہ یہ با معرفت شاعر کہتا ہے:

تو کہ در علم خود زبون باشی

عارفِ کردگار چون باشی

یعنی تم کہ جو اپنی شناخت میں عاجز ہو، خدا کو کیونکر سمجھ سکتے ہو؟

لیکن بہر حال انسان اپنے بارے میں علم رکھتا ہے اور جانتا ہے کہ وہ ہے، اور اپنے ہونے کا انکار نہیں کر سکتا۔ خدا کو بھی اسی حد تک پہچانا جا سکتا ہے کہ وہ ہے اور اس نے کائنات کو بنایا ہے اور اس کے ہونے کا انکار ایسا ہی ہے جیسا اپنے ہونے کا انکار کر دیا جائے۔

اس کے علاوہ یہ بھی جان لیں کہ خداوند متعال کی شناخت میں خدا کی آیات میں غور و فکر کرنا، آسمان و زمین اور بے شمار اصناف اور مخلوقات کی خلقت، کہ جن میں عجائب چھپے ہیں، اور ان کی ایک دوسرے سے مناسبت اور موافقت، ان کے اعضاء کا تناسب اور ایسی چیزیں کہ اگر انسان کروڑوں سال عمر کرے پھر بھی ان کا حساب نہیں لگا سکتا اور ان کو شمار نہیں کر سکتا اور ان کے سبھی اسرار کو سمجھنے سے عاجز و ناتوان ہے، یہ سب جاننا انسان کے اندر خدا کے علم و قدرت کی معرفت میں اضافے کا سبب بنتا ہے۔ اس آیت میں غور کریں اور اپنی معرفت کی تکمیل کا راستہ پا لیں:

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ.»(سورہ آلِ عمران، آیت 190)

ترجمہ: "بے شک آسمان اور زمین کے بنانے اور رات اور دن کے آنے جانے میں عقلمندوں کے لیے نشانیاں ہیں۔"

میرے خیال میں آپ نے ممکنہ حد تک خدا کی پہچان حاصل کر لی ہے۔ لیکن چونکہ معرفت کے بہت سے مراتب و درجات ہیں، لہٰذا انسان جتنا زیادہ آگے جائے اتنا ہی اپنے ادراک کو کم اور خدا کی آیات اور اس کی عظمت کی نشانیوں کو زیادہ سمجھتا ہے۔(2)

سوال-4: کیا خدا کی ذات اور مخلوقات دراصل اپنے وجود کی حقیقت میں اشتراک اور کسی قسم کی سنخیت رکھتی ہیں؟ جیسا کہ سورج کی روشنی اور اس کے مراتب کی مثال دی جاتی ہے؟

جواب: خالق و مخلوق میں کوئی ذاتی سنخیت نہیں ہے۔ صریح آیتِ شریفہ «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (سورہ شوریٰ، آیت 11)» اور صریح احادیث میں خالق و مخلوق کی ذات وصفات میں مکمل بے گانگی اور بینونت بیان ہوئی ہے۔ مثلاً ان احادیث میں:

«تنزه عن مجانسة مخلوقاته»(3)

«ان الله خلو من خلق و خلقه خلو منه»(4)

«لا يليق بالذي هو خالق كل شئ الا ان يكون مبايناً لكل شئ متعالياً عن كل شئ»(5)

«مباينته اياهم مفارقته لهم»(6)

«كنهه تفريق بينه و بين خلقه»(7)

«هو باين من خلقه محيط بما خلق علماً و قدرة و احاطة و سلطاناً» (8)

سوال-5: کیا خداوند کی صفات عینِ ذات ہیں؟ ازل میں جب خدا کے سوا کچھ نہ تھا، کیا خدا صفتِ فعل رکھتا تھا یا صرف صفتِ ذات تھی؟

جواب: خدا کی صفاتِ ذاتیہ عینِ ذات ہیں، یعنی علم، قدرت، حیات، وغیرہ۔ صفاتِ ذاتیہ اسکی ذات کا غیر یا زائد بر ذات نہیں، بلکہ خود ذاتِ خدا ہیں۔ یہ اسکی ذات کا غیر نہیں، جیسا کہ اشاعرہ غلط فہمی میں انکو الگ قرار دیتے ہیں۔ یہ صفاتِ فعلیہ کے بر خلاف ہے جو عینِ ذات کی صفت نہیں، جیسا کہ خالق اور رازق ہونا، کیونکہ خدا کو خالق و رازق کہنا خلق اور رزق بنیاد پر ہے جو حادث ہیں اور قدیم نہیں ہیں۔ خدا کو خالق اور رازق کہا جاتا ہے اور یہ صفت خلق، رزق اور دوسرے افعال پر قدرت سے الگ ہے۔ قادر ہونا ذاتی صفت ہے۔ خلق و رزق پر قادر ہونا، خلق کرنے اور رزق دینے سے الگ ہے، جو کہ حادث ہیں۔ دوسرے لفظوں میں خدا کی فعلی صفات اسکی عین ذات نہیں ہیں اور ان پر فعل کے صدور کا اطلاق ہوتا ہے، آفرینش، پیدا کرنا، رزق و روزی دینا، وغیرہ۔ اس معنی کی وضاحت کیلئے یہی کافی ہے کہ جان لیں کہ سبھی اشیاء خدا کی خلق اور اسکا فعل ہیں، یہ نہ تھیں اور خدا کے فعل سے وجود میں آئیں۔ یہ ہونا اور خلق، خدا کا کام ہے اور خدا ان افعال کا فاعل ہے۔ خالق، مصور، رازق، قابض، محیی، ممیت، رحمان اور رحیم جیسے نام، جن کا ان پر اطلاق ہوتا ہے، اسمائے افعال الہیٰ ہیں۔ وگرنہ سبھی صفاتِ فعلیہ اصل میں صفاتِ ذاتیہ تک پہنچتی ہیں۔ ان سب افعال پر قادر ہونا ذاتِ خدا کی صفت ہے۔ چنانچہ حقیقت میں خدا پر قدرت کا اطلاق جیسے ہوتا ہے، رازق اور خالق ہونے کا اطلاق ویسے نہیں ہوتا۔ اسمائے افعال کی بابت یہ شعر صادق آتا ہے:

عباراتنا شتي و حسنك واحد

و كل الي ذلك الكمال يشير

سوال-5: خدائے متعال اور ممکنات پر موجود کا اطلاق مشترکِ معنوی ہے یا مشترکِ لفظی؟ دوسرے لفظوں میں وجود اور ہونا خدا اجل اسمہ اور مخلوقات کے مابین مشترکِ لفظی ہے یا معنوی؟

جواب: ان معنوں میں مشترکِ معنوی ہے کہ خدا ہے اور موجود ہے، انسان، فرشتہ، پہاڑ، سمندر، وغیرہ بھی ہیں اور موجود ہیں۔ ہونا، وجود اور موجود جیسے الفاظ سب کیلئے ایک ہی معنی میں استعمال ہوئے ہیں اور ان سب موارد میں موجودگی کی بات ہوئی ہے۔ فرق یہ ہے کہ خدا کا موجود ہونا ذاتی ہے اور باقی چیزوں کی موجودگی بالغیر اور خدا کی طرف سے ہے۔ بہر حال یہاں خبر کینونت اور موجودگی کے بارے میں دی جارہی ہے۔ان قضایا میں کینونت موضوع کے تفاوت کے حساب سے محمول ہے یا محمل علیہ الکینونۃ ہے۔

لیکن ان معنوں میں اشتراکِ معنوی کہنا کہ یہ سب الگ الگ موجودات حقیقت میں وجود ہیں اور ان میں فرق صرف مراتب و قوت وضعف اور تقدم وتأخر کا ہے، جیسا کہ اصالتِ وجود کے قائل بعض نام نہاد فلسفی کہتے ہیں، صریح آیتِ شریفہ «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (سورہ شوریٰ، آیت 11) سے منافاتِ تام رکھتا ہے۔ کیونکہ ذات و حقیقت میں مثل ہونا واضح ترین مثلیت ہے۔

البتہ اشتراکِ لفظی کے ساتھ اگر واجب اور ممکن کا تسمیہ (label) یوں استعمال کیا جائے کہ تسمیہ ذاتی جداگانگی رکھنے والوں کیلئے مستقل اور ان کی ہویت اور ذات کے مطابق ہو، ایسے میں وجود اور موجود کے اطلاق کا مشترکِ لفظی ہونا درست ہے۔ یہ اطلاق اگر لغوی طور پر درست ہو تو اپنے آپ میں کوئی اشکال نہیں رکھتا۔ دار و مدار صرف اس بات پر ہے کہ یہ تسمیہ اہلِ زبان کے ہاں استعمال ہوتا ہو۔

سوال-6: کیا نظریۂ وحدتِ وجود عقل اور شرعی نصوص کے مطابق ہے یا نہیں؟

جواب: خدا کی غیرِ خدا موجودات سے جداگانگی کی نفی، اس دوگانگی کی نفی اور وحدتِ شخصی کے تحقق کے معنوں میں وحدتِ وجود باطل ہے۔ یہ قرآن کی بسم اللہ سے لے کر والناس تک کی نصوص اور سنت اور متواتر احادیث کی نصوص کے خلاف ہے۔ اگر کوئی یہ عقیدہ رکھتا ہو تو اس پر واجب ہے کہ قرآن اور اہلبیتؑ سے رجوع کر کے توبہ کرے۔ وحدتِ وجود کا ایک اور معنی یہ ہے کہ خدا کائنات کی روح ہے اور کائنات اس کا جسم ہے۔ اس بنیاد پر خدا کل ہے اور اجزائے عالم سے اس کی نسبت روح اور بدن کے تعلق کی ہے۔ اس کا ایک اور مفہوم یہ ہے کہ در حقیقت جو کچھ کائنات میں محقق ہے خدا ہے اور سب وہی ہیں اور وہ سب کچھ ہے۔ یہ سب تعبیرات باطل اور خلافِ وجدان اور کتاب و سنت میں موجود تصریحات کے مخالف ہیں۔(9)

حوالہ جات:

1۔ بحار الانوار، جلد 2، باب 9، حدیث 22۔

2۔ آیۃ اللہ العظمیٰ صافی گلپائگانی، ''معارفِ دین''، جلد سوم، سوال 9، صفحات 50–51، دفتر تنظیم و نشر آثار آیۃ اللہ العظمیٰ صافی گلپائگانی، قم، 1391 شمسی۔

3۔ دعائے صباح از امیر المؤمنین علیہ السلام۔

4۔ کافی، جلد 1، صفحہ 82۔

5۔ توحید مفضل، صفحہ 179۔

6۔امالی شیخ مفید، مجلس 30۔

7۔توحید شیخ صدوق، باب التوحید و نفی التشبیہ۔

8۔توحید شیخ صدوق، باب القدرۃ۔

9۔آیۃ اللہ العظمیٰ صافی گلپائگانی، ''معارفِ دین''، جلد سوم، سوال 9، 19–22، صفحات 50، 51، 63تا66، دفتر تنظیم و نشر آثار آیۃ اللہ العظمیٰ صافی گلپائگانی، قم، 1391 شمسی۔

سوال-7: عقلی بحثوں کے شوقین حضرات بعض ایسی روایات کا حوالہ دیتے ہیں جو اعتقادی اور الٰہی موضوعات میں گہری کھوج لگانے والوں کی مدح پر مبنی ہیں۔ اس سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان لوگوں کی مدح کی گئی ہے جو عرفانی فلسفے میں مگن ہیں اور مسائلِ تصوف میں مہارت رکھتے ہیں۔ اس معاملے میں آپ کا مؤقف کیا ہے؟

جواب: کہنا تو یہ چاہئے کہ یہ روایت جس سے یہ سوچ کر استناد کیا جا رہا ہے کہ اس میں وجودِ خدا اور ذاتِ الٰہی کی حقیقت کی کھوج لگانے والوں کی مدح کی گئی ہے، اس میں ایسا کچھ نہیں ہے۔ الٹا ترکِ تعمق کی ترغیب دی گئی ہے اور ذاتِ پروردگار کے کنہ کی جستجو کرنے والوں کی مذمت کی گئی ہے۔

آپ اگر شیخ صدوق کی کتابِ توحید میں اس حدیث کو پڑھیں تو وہاں یہ آیا ہے:

«إن الله عز وجل علم أنه يكون في آخر الزمان أقوام متعمقون فأنزل الله عز وجل (قل هو الله أحد * الله الصمد) والآيات من سورة الحديد – إلى قوله: (وهو عليم بذات الصدور) فمن رام ما وراء هنالك هلك.»

یعنی بے شک خدائے بزرگ و برتر جانتا تھا کہ آخری زمانے میں گہرائی میں اترنے والا گروہ آئے گا، چنانچہ اس نے سورۂ توحید اور سورۂ حدید کی وہو علیم بذات الصدور تک کی آیات نازل کیں، پس جو اس سے ماوراء جانے کی کوشش کرے وہ ہلاک ہوگا۔(1)

اس حدیث سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ چونکہ مستقبل اور آخری زمانے میں، مسلمان معاشرے میں یونانی فلسفے کے سرایت کرنے اور نام نہاد عرفانی تخیلات کے رواج سے، الٰہیات میں تعمق کا رجحان

جنم لے گا۔ لہٰذا یہ آیات اسلئے نازل ہوئی ہیں تاکہ مسلمان ان پر اکتفا کریں۔ ایسی بحثوں میں غوطے نہ لگائیں جن کی کوئی تہہ نہیں ہے۔

یہ آیات اس لئے نازل ہوئی ہیں کہ مسلمانوں کیلئے درس اور خداشناسی کا نصاب ہوں اور وہ ان میں بیان شدہ حدود کی پابندی میں رہیں۔ جو لوگ ان حدوں کو پامال کریں گے، ان کیلئے ہلاکت ہے۔

اس کے علاوہ بھی بعض روایات میں اللہ کی معرفت کے معاملے میں تعمق کی مذمت کی گئی ہے۔ نہج البلاغہ کے خطبۂ اشباح میں علم میں راسخ لوگوں کا یوں تعارف کرایا گیا ہے:

«فَمَا دَلَّكَ الْقُرْاٰنُ عَلَيْهِ مِنْ صِفَتِهٖ فَائْتَمَّ بِهٖ وَ اسْتَضِئْ بِنُوْرِ هِدَايَتِهٖ، وَ مَا كَلَّفَكَ الشَّيْطٰنُ عِلْمَهٗ مِمَّا لَيْسَ فِي الْكِتَابِ عَلَيْكَ فَرْضُهٗ، وَ لَا فِيْ سُنَّةِ النَّبِيِّ ﷺ وَ اَئِمَّةِ الْهُدٰى اَثَرُهٗ، فَكِلْ عِلْمَهٗ اِلَى اللّٰهِ سُبْحَانَهٗ، فَاِنَّ ذٰلِكَ مُنْتَهٰى حَقِّ اللّٰهِ عَلَيْكَ. وَ اعْلَمْ اَنَّ الرَّاسِخِيْنَ فِي الْعِلْمِ هُمُ الَّذِيْنَ اَغْنَاهُمْ عَنِ اقْتِحَامِ السُّدَدِ الْمَضْرُوْبَةِ دُوْنَ الْغُيُوْبِ، الْاِقْرَارُ بِجُمْلَةِ مَا جَهِلُوْا تَفْسِيْرَهٗ مِنَ الْغَيْبِ الْمَحْجُوْبِ، فَمَدَحَ اللّٰهُ اعْتِرَافَهُمْ بِالْعَجْزِ عَنْ تَنَاوُلِ مَا لَمْ يُحِيْطُوْا بِهٖ عِلْمًا، وَ سَمّٰى تَرْكَهُمُ التَّعَمُّقَ فِيْمَا لَمْ يُكَلِّفْهُمُ الْبَحْثَ عَنْ كُنْهِهٖ رُسُوْخًا، فاقْتَصِرْ عَلٰى ذٰلِكَ، وَ لَاتُقَدِّرْ عَظَمَةَ اللّٰهِ سُبْحَانَهٗ عَلٰى قَدْرِ عَقْلِكَ فَتَكُوْنَ مِنَ الْهَالِكِيْنَ.»

ترجمہ: جن صفتوں کا تمہیں قرآن نے پتہ دیا ہے (ان میں) تم اس کی پیروی کرو اور اسی کے نور ہدایت سے کسبِ ضیا کرتے رہو۔ جو چیزیں کہ قرآن میں واجب نہیں اور نہ سنت پیغمبرؐ و آئمہؑ ہدیٰ میں ان کا نام و نشان ہے اور صرف شیطان نے اس کے جاننے کی تمہیں زحمت دی ہے، اس کا علم اللہ ہی کے پاس رہنے دو۔ یہی تم پر اللہ کے حق کی آخری حد ہے۔

اس بات کو یاد رکھو کہ علم میں راسخ و پختہ لوگ وہی ہیں کہ جو غیب کے پردوں میں چھپی ہوئی ساری چیزوں کا اجمالی طور پر اقرار کرتے (اور ان پر اعتقاد رکھتے) ہیں، اگرچہ ان کی تفسیر و تفصیل نہیں جانتے۔ یہی اقرار انہیں غیب پر پڑے ہوئے پردوں میں درانہ گھسنے سے بے نیاز بنائے ہوئے ہے۔ اللہ نے اس بات پر ان کی مدح کی ہے کہ جو چیز ان کے احاطہ علم سے باہر ہوتی ہے اس کی رسائی سے اپنے عجز کا اعتراف کر لیتے ہیں۔ اللہ نے جس چیز کی حقیقت سے بحث کرنے کی تکلیف نہیں دی اس میں تعمق و کاوش کے ترک ہی کا نام رسوخ رکھا ہے۔ لٰہذا بس اسی پر اکتفا کرو اور اپنے عقل کے پیمانہ کے مطابق اللہ کی عظمت کو محدود نہ بناؤ، ورنہ تمہارا شمار ہلاک ہونے والوں میں قرار پائے گا۔(2)

سوال-8: کیا ذات الٰہی میں تفکر سے سبھی افراد کو عمومی طور پر روکا گیا ہے، حتیٰ ان اہلِ دانش کو بھی جو عمیق نظری مباحث میں مہارت سے داخل ہو سکتے ہوں؟ یہ نہی ارشادی ہے یا مولوی؟

جواب: یہ نہی سبھی انسانوں کیلئے ہے۔وإن الملأ الأعلى يطلبونه كما تطلبونه أنتم. (3) یہ نہی ارشادی بھی ہے اور مولوی بھی، اور دونوں پہلوؤں کی ضمانت دیتی ہے۔ ارشاری ممانعت یوں ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ میں تفکر کا نتیجہ علم و معرفت میں اضافے کی شکل میں نہیں نکلتا۔ مولوی ممانعت اس لئے ہے کہ ذاتِ خداوند پر غور کرنا گمراہی کا سبب بن سکتا ہے۔(4)

حوالہ جات:

1۔ شیخ صدوق، ''التوحید''، باب اُدنی مایجزئ من معرفۃالتوحید، صفحہ 283، حدیث 2۔

2۔ نہج البلاغہ، خطبہٗ اشباح، 89، صفحہ 229، ترجمہ: مفتی جعفر حسین اعلیٰ اللہ مقامہ، معراج کمپنی، لاہور، 2003ء۔

3۔ بحار الانوار، جلد 66، باب 37۔

4۔ آیۃ اللہ العظمیٰ صافی گلپائگانی، ''معارفِ دین''، جلد سوم، سوال 2، 3، صفحات 36 تا 38، دفتر تنظیم و نشر آثار آیۃ اللہ العظمیٰ صافی گلپائگانی، قم، 1391 شمسی۔

سوال-9: مولانا روم، ابنِ عربی، بایزید بسطامی، ۔۔۔، کہ جو عرفان کے پیشواء شمار ہوتے ہیں، کی تعریف و تمجید کا کیا حکم ہے؟

جواب: یہ افراد جو اصطلاحی طور پر عرفاء کہلاتے ہیں، ان میں سے اکثر فکری اور عقیدتی انحراف کا شکار ہیں اور خرافات پر مبنی طریقوں میں پھنسے ہوئے ہیں۔ ان کی تحریروں میں ایسی باتیں ہیں جو قرآنِ مجید اور احادیث شریفہ کی نصوص کے خلاف ہیں۔ اگر کچھ لوگ ان کو فاسد عقائد سے پاک قرار دے رہے ہوں تو بھی ان کی آراء مسلمانوں کیلئے حجت کی حیثیت نہیں رکھتیں۔ یہ بات طے شدہ ہے کہ پچھلی چودہ صدیوں میں یہ افراد اور ان کے نظریات کبھی بھی مذہب اور تشیع کا مآخذ اور پناہ گاہ نہیں رہے۔ تمام ادوار اور زمانوں میں عقائد کے معاملے میں شیعوں کی قیادت کی ذمہ داری ابن بابویہ، انکے فرزند شیخ صدوق، شیخ مفید، شیخ طوسی، علامہ حلی، علامہ مجلسی اور اسی قبیل کے سیکڑوں اور ہزاروں دیگر افراد نے ادا کی ہے۔ انہی کا قول کفر و اسلام کی سرحد کے تعین میں قطعی اور فیصلہ کن رہا ہے۔ اب بھی سیدھا راستہ انہی کا راستہ ہے۔

بہر حال، ان افراد کے بارے میں مزید آشنائی حاصل کرنے کیلئے ان کتابوں کا مطالعہ کریں: خیراتیہ در رد صوفیہ از آقائے وحید بہبہانی، فضائح صوفیہ از آقائے جعفر بہبہانی، نقدی بر مثنوی از آیۃ اللہ علی اکبر مصلائی یزدی و آیۃ اللہ جواد مدرسی یزدی، حدیقۃ الشیعہ از آقائے مقدس اردبیلی، عرفان و تصوف اور جستجو در عرفانِ اسلامی۔

حوالہ: آیۃ اللہ العظمیٰ صافی گلپائگانی، ''معارفِ دین''، جلد سوم، سوال 336، دفتر تنظیم و نشر آثار آیۃ اللہ العظمیٰ صافی گلپائگانی، قم، 1391 شمسی۔

سوال-10: ایک عرصے سے دیکھنے میں آیا ہے کہ کچھ نوجوان کچھ گروپس میں شامل ہو کر عرفان اور کشف و شہود کے نام پر بزعمِ خود ریاضتوں کے ذریعے روحانی طاقتوں کے حصول، برزخی آنکھ کھلنے، انخلاع روح، تجرید، ارواح کے ساتھ رابطے، جن کو حاضر کرنے جیسے کاموں میں پڑے ہوئے ہیں۔ ایسی حرکتیں کرنے کا کیا حکم ہے؟

جواب: یہ حرکتیں تائید کے لائق نہیں۔ واللہ اعلم

شماره: ١١٨٠
تاریخ: ٩٤/٩/١٢
موضوع:

باسمه تعالی

محضر حضرت آیة ا... صافی گلپایگانی (دامت برکاته)

مدّتی است برخی از جوانان با جذب شدن در بعضی از گروهها اعمالی از قبیل (انخلاع روح «موت اختیاری» ـ تجرید ـ ارتباط با ارواح ـ إحضار أجنّه ـ ریاضت برای رسیدن به قدرتهای ماورائی و دارا شدن چشم برزخی و غیره) را به اسم عرفان و کشف و شهود انجام می دهند، حکم فقهی انجام اینگونه أعمال چیست؟

نبی ا... شیری ـ مازندران

بسم الله الرحمن الرحیم

این کارها مورد تأیید نیست والله العالم. ۲۴ صفر المظفر ۱۴۳۷

4. آیۃاللہ العظمیٰ سید محمد صادق روحانی

سوال: جناب عالی! فتوحاتِ مکیہ اور فصوص الحکم کے مصنف ابنِ عربی کے شیعہ ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟

جواب: بسمہٖ جلت اسماؤہ! ابنِ عربی اپنی کتاب فتوحاتِ مکیہ میں خود کو امام زمانہؑ کی معرفت سے بے نیاز کہتا ہے۔ خدا کو کلِ اشیاء قرار دیتا ہے۔ معاویہ اور متوکل جیسوں کیلئے ولایتِ ظاہری و باطنی کا قائل ہے۔ اپنے آپ کو انبیاءؑ سے توحید کا امتحان لینے کے قابل سمجھتا ہے۔ کشف و شہود کی دنیا میں شیعوں کو خنزیر کی شکل میں دیکھنے کا مدعی ہے۔ اس قسم کی خرافات کے بعد اس کے مذہب کے بارے میں کیا شک رہ جاتا ہے کہ یہ سوال پوچھا جائے؟

۱-نظر مبارک معظم له راجع به ابن عربی صاحب فتوحات و فصوص از جهت تشیع یا عدم آن چیست؟

باسمه جلت اسمائه

محیی الدین ابن عربی در کتاب فتوحات مکیه - خود را مستغنی از شناخت امام زمان می داند - و خدا را عین همه اشیاء معرفی میکند - و ولایت ظاهری و باطنی برای افرادی چون معاویه و متوکل قائل است - و خود را جایز میداند از انبیاء امتحان توحید بگیرد و همه مردود بدانند - و در عالم کشف شهود شیعه را بصورت خنزیر ببیند و غیر اینها از مزخرفات، آیا هنوز درباره او شک دارید که سؤال میکنید

۲-آیا مطالب مندرج در آثار مکتوب وی که معارض با ضروریات مذهب شیعه می باشد را می توان حمل بر تقیه و استضعاف فکری و قصور وی دانست؟

باسمه جلت اسمائه

ابدا ممکن نیست

الروحانی

حوالہ: آیۃ اللہ صادق روحانی، اجوبۃ المسائل، الجزء الثانی، ص 132، مسئلہ 291، قم، 1432 ہجری۔

5. آیۃ اللہ العظمیٰ سید موسیٰ شبیری زنجانی

سوال-1: دینی طلاب میں علمی اختلاف کے سبب مرجع عالیقدر سے ان مسائل پر رہنمائی درکار ہے: (1)۔ محی الدین ابنِ عربی کے عرفان کا پابند ہونا؛ (2)۔ فلسفی موشگافیوں، بالخصوص ملا صدرا کے وحدت الوجود اور معاد کے متعلق خیالات

جواب: فقہائے امامیہ کی روش پر کاربند رہنا چاہئے، جو پیغمبر اکرمؐ اور آئمہ معصومینؑ سے مروی صحیح احادیث، آداب و سنن ماثورہ پر عمل کرنا ہے۔ تزکیہ، سعادت اور کمال کے حصول کا یہی واحد طریقہ ہے۔

با سلام با توجه به بروز برخی اختلافات در میان طلاب پیرامون برخی مسائل علمی بر خود لازم دیدم تا از محضر مرجع عالیقدر استفتا نمایم تا در این موارد اختلافی تکلیف چیست اولا پیرامون روش علمی و سلوکی جناب محی الدین ابن عربی و به تعبیر واضح تر معتقد شدن به عرفان صاحب فصوصی ؟ دوما پیرامون مسائل فلسفی و کلا روش فلاسفه در بررسی مسائل خصوصا مباحث مرحوم ملاصدرا در اسفار پیرامون مسئله وحدت وجود و معاد؟ با تشکر

سلام علیکم

التزام به روش فقهاي عظام اماميّه كه عمل به آداب و سنن مأثوره و روايات معتبره مرويّه از پيامبر و ائمه معصومين«سلام الله عليهم اجمعين» است، تنها راه مطمئن تزكيه و سعادت و كمال است.

سوال-2 :ایک عرصے سے دیکھنے میں آیا ہے کہ کچھ نوجوان کچھ گروپس میں شامل ہو کر عرفان اور کشف و شہود کے نام پر بزعمِ خود ریاضتوں کے ذریعے روحانی طاقتوں کے حصول، برزخی آنکھ کھلنے، انخلاع روح، تجرید، ارواح کے ساتھ رابطے، جن کو حاضر کرنے جیسے کاموں میں پڑے ہوئے ہیں۔ ایسی حرکتیں کرنے کا کیا حکم ہے؟

جواب: فقہاء اور علمائے عظام کے مسلکِ حقہ سے کسی قسم کی دوری خطرناک ہے۔ ہر ایسا کام جو باطل حرکات کی تائید کا سبب بنے یا مذہبِ حقہ کی کمزوری کا باعث ہو جائز نہیں ہے۔

باسمه تعالى

محضر حضرت آية ا... شبیری زنجانی (دامت برکاته)

مدّتی است برخی از جوانان با جذب شدن در بعضی از گروهها اعمالی از قبیل (انخلاع روح «موت اختیاری» ـ تجرید ـ ارتباط بـا ارواح ـ إحضـار أجنّـه ـ ریاضت برای رسیدن به قدرتهای ماورائی و دارا شدن چشم برزخی و غیـره) را بـه اسم عرفان و کشف و شهود انجام می دهند، حکم فقهی انجام اینگونه أعمـال چیست؟

نبی ا... شیری ـ مازندران

باسمه تعالی

هرگونه فاصله گرفتن از روش حقه فقها و علمای عظام خطری بزرگ است هرکاری که موجب تایید حرکت های باطل شود یا خوف تضعیف عقیده حقه در آن باشد جایز نیست.

۲۷ صفر المظفر ۱۴۳۷

بخش استفتائات
دفتر حضرت
آیت ا... العظمی شبیری زنجانی مدظله

6. آیۃ اللہ العظمیٰ شیخ ناصر مکارم شیرازی

سوال-1: معاد جسمانی ہے یا روحانی؟

جواب: معادِ جسمانی سے مراد یہ نہیں ہے کہ روزِ قیامت صرف جسم دوبارہ لوٹایا جائے گا، بلکہ مراد یہ ہے کہ روح اور جسم دونوں حاضر کئے جائیں گے۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہا جائے کہ روح کا پلٹنا تو مسلم ہے، صرف جسم کے بارے میں اختلاف اور بحث ہے۔

بعض گذشتہ فلاسفہ ''معادِ روحانی'' پر عقیدہ رکھتے تھے، اور جسم کو ایسی سواری مانتے تھے جو صرف اس دنیا میں انسان کے ساتھ ہے۔ اور انسان مرنے کے بعد اس جسم سے بے نیاز ہو جاتا ہے، جسم کو ترک کر دیتا ہے اور ''عالمِ ارواح'' کی طرف کوچ کر جاتا ہے۔ لیکن بزرگ علمائے اسلام کا عقیدہ یہ رہا ہے کہ معاد روحانی اور جسمانی دونوں پہلوؤں کے ساتھ ہو گی۔

اگرچہ بعض حضرات اس مادی جسم کے پلٹنے کے قائل نہیں ہیں بلکہ کہتے ہیں کہ خداوندِ عالم ہماری روح کو ایک (اخروی) جسم عطا کرے گا، کیونکہ انسان کی حقیقت اس کی روح ہوتی ہے اور یہ عطا کردہ جسم اس کا جسم شمار کیا جائے گا۔

جبکہ صاحبانِ تحقیق کا عقیدہ یہ ہے کہ یہی جسم جو خاک میں مل کر ذرہ ذرہ ہو گیا، حکمِ خدا سے اسی مادی جسم کے تمام خلیات جمع ہو جائیں گے اور اس کو ایک نئی زندگی کا لباس پہنایا جائے گا، اور یہی وہ عقیدہ ہے جو قرآنِ مجید کی آیات سے حاصل کیا گیا ہے۔

معادِ جسمانی پر قرآن مجید میں اس قدر شواہد موجود ہیں کہ یقینی طور پر کہا جاسکتا ہے کہ جو افراد صرف ''معادِ روحانی'' کے قائل ہوئے ہیں انہوں نے قرآن مجید کی اکثر آیات میں ذرا بھی غور و فکر نہیں کیا ہے۔ ورنہ معادِ جسمانی کے سلسلہ میں قرآن مجید میں اتنی زیادہ آیات موجود ہیں کہ شک وشبہ کی ذرا بھی گنجائش نہیں رہتی۔

سورہ یٰس کی آخری آیات اس حقیقت کو مکمل طور پر واضح کر دیتی ہیں کیونکہ اس اعرابی شخص کو تعجب اسی بات پر تھا کہ میرے ہاتھ میں موجود اس سڑی ہوئی ہڈی کو کون دوبارہ زندہ کر سکتا ہے؟ قرآن مجید نے اس کے جواب میں واضح طور یہ اعلان کیا:

«قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِى اۤنشَاۤهَا اۤوَّلَ مَرَّةٍ» (سورہ یٰس، آیت ۷۹)

ترجمہ: ''آپ کہہ دیجئے کہ جس نے پہلی مرتبہ پیدا کیا ہے وہی زندہ بھی کرے گا۔''

معاد کے سلسلہ میں تمام مشرکین کو اس بات پر تعجب تھا کہ جب ہم خاک ہو جائیں گے اور ہمارے ذرات بھی اِدھر اُدھر خاک میں پھیل جائیں گے تو پھر ہمیں کس طرح دوبارہ زندہ کیا جاسکتا ہے؟ جیسا کہ انہیں کی زبانی قرآن مجید نے نقل کیا ہے:

«وَقَالُوا ءِاذَا ضَلَلْنَا فِى الْاۤرْضِ ءَاِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ» (سورہ حٰم سجدہ، آیت ۱۰)

ترجمہ: ''اور یہ کہتے ہیں کہ اگر ہم زمین میں گم ہو گئے تو کیا نئی خلقت میں پھر ظاہر کئے جائیں گے؟''

یہ لوگ کہتے تھے:

«ائَيَعِدُكُمْ ائَنَّكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنتُمْ تُرَابًا وَ عِظَامًا ائَنَّكُمْ مُخْرَجُونَ»(سورہ مؤمنون، آیت ۳۵)

ترجمہ: ''کیا یہ تم سے اس بات کا وعدہ کرتا ہے کہ جب تم مر جاؤ گے اور خاک اور ہڈی ہو جاؤ گے تو پھر دوبارہ نکالے جاؤ گے؟''

کفار و مشرکین روزِ قیامت کے سلسلہ میں اس قدر تعجب کرتے تھے کہ اس عقیدہ کے قائلین کو مجنون یا خدا پر بہتان باندھنے والا سمجھتے تھے، جیسا کہ قرآن میں انہیں لوگوں کی زبانی نقل ہوا ہے:

«وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ»(سورہ سباء، آیت ۷)

ترجمہ: ''اور کافر کہتے ہیں کیا ہم تمہیں وہ آدمی بتائیں جو تمہیں خبر دیتا ہے کہ جب تم پورے طور پر ریزہ ریزہ ہو جاؤ گے تو پھر نئے سرے سے پیدا کئے جاؤ گے؟''

معاد کے سلسلہ میں قرآنی دلائل ''معادِ جسمانی'' پر زور دیتے ہیں۔ اس کے علاوہ قرآنِ مجید نے بارہا اس بات کی یاد دہانی کرائی ہے کہ تم لوگ روزِ قیامت اپنی قبروں سے نکلو گے (سورہ یٰس، آیت نمبر ۵؛ سورہ قمر، آیت نمبر ۷)۔ ''قبریں'' اسی معادِ جسمانی سے تعلق رکھتی ہیں۔

قرآنِ مجید میں جنت کی بہت سی معنوی اور مادی صفات بیان کی گئی ہیں، جو سب اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہیں کہ قیامت کے دن جسم کو بھی حاضر کیا جائے اور روح کو بھی، ورنہ نعمتوں کے ساتھ ساتھ حور و غلمان، قصر و محل، بہشتی غذائیں اور مادی لذتیں کیا معنی رکھتی ہیں؟

بہر حال یہ بات ممکن ہی نہیں ہے کہ کوئی قرآنِ مجید کی منطق اور ثقافت سے تھوڑی بہت آشنائی رکھتا ہو اور معادِ جسمانی کا انکار کرے۔ یا دوسرے الفاظ میں یوں کہیں کہ قرآنی فکر کے مطابق سے معادِ جسمانی کا انکار خود اصلِ معاد کے انکار کے برابر ہے۔

اس سلسلے میں قرآن و حدیث میں بیان شدہ دلائل کے علاوہ خود عقلی دلائل بھی موجود ہیں کہ اگر ان کو بیان کرنا چاہیں تو بحث طولانی ہو جائے گی۔ البتہ ہم یہاں پر معادِ جسمانی کے سلسلہ میں ہونے والے اعتراض کو بیان کرتے ہیں جسے ''شبہہ آکل و ماکول'' کہا جاتا ہے۔(1)

سوال-2: شبہہ آکل و ماکول کیا ہے؟

جواب: بہت سے مفسرین اور مورخین نے درج ذیل آیت کی تفسیر میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا ایک واقعہ لکھا ہے:

«وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى» (سورہ بقرہ، آیت ۲۶۰)

ترجمہ: ''اور اس موقع کو یاد کرو جب ابراہیم نے التجا کی کہ پروردگار! مجھے یہ دکھادے کہ تو مردوں کو کس طرح زندہ کرتا ہے''۔

ایک دن حضرت ابراہیمؑ دریا کے کنارے سے گذر رہے تھے۔ آپ نے دریا کے کنارے ایک مردار دیکھا، جس کا کچھ حصہ دریا کے اندر اور کچھ باہر تھا۔ دریا اور خشکی کے جانور دونوں طرف سے اسے کھا رہے تھے۔ بلکہ کھاتے کھاتے ایک دوسرے سے لڑ رہے تھے۔

اس منظر نے حضرت ابراہیمؑ کو ایک ایسے مسئلہ کی فکر میں ڈال دیا جس کی کیفیت کو سب ہی تفصیل سے جاننا چاہتے ہیں اور وہ موت کے بعد مردوں کا زندہ ہونے کی کیفیت ہے۔

حضرت ابراہیمؑ سوچنے لگے کہ اگر ایسا ہی انسانی جسم کے ساتھ ہو اور انسان کا بدن جانوروں کے بدن کا جز بن جائے تو اس کو قیامت میں کیسے اٹھایا جائے گا؟ جبکہ وہاں انسان کو اسی بدن کے ساتھ اٹھنا ہے۔

حضرت ابراہیمؑ نے کہا: پروردگارا! مجھے دکھا کہ تو مردوں کو کیسے زندہ کرے گا؟ خداوندِ عالم نے فرمایا: کیا تم اس بات پر ایمان نہیں رکھتے؟ انھوں نے کہا: ایمان تو رکھتا ہوں لیکن چاہتا ہوں کہ دل کو تسلی ہو جائے۔

خداوندِ عالم نے حکم دیا کہ چار پرندے لے لو اور ان کو ذبح کر کے ان کا گوشت ایک دوسرے سے ملا دو۔ پھر اس مجموعی گوشت کے کئی حصے کر دو۔ ہر حصہ ایک الگ پہاڑ پر رکھ دو۔ اس کے بعد ان پرندوں کو پکارو تاکہ میدانِ حشر کا منظر دیکھ سکو۔

انہوں نے ایسا ہی کیا تو انتہائی حیرت کے ساتھ دیکھا کہ پرندوں کے اجزاء مختلف مقامات سے جمع ہو کر ان کے پاس آ گئے اور ان کی ایک نئی زندگی کا آغاز ہو گیا۔

شبہہ آکل و ماکول

مردوں کے زندہ ہونے کے منظر کا مشاہدہ کرنے کا تقاضا حضرت ابراہیمؑ نے جس وجہ سے کیا تھا اس کی تفصیل بیان ہو چکی ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا تقاضا زیادہ تر

اس وجہ سے تھا کہ ایک جانور کا بدن دوسرے جانوروں کے بدن کا جزو بننے کے بعد وہ اپنی اصلی صورت میں کیسے پلٹ سکتا ہے؟ علمِ کلام میں اسی بحث کو ''شبہہ آکل وماکول'' کہا جاتا ہے۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ قیامت میں خدا انسان کو اسی مادی جسم کے ساتھ پلٹائے گا۔ اصطلاحی الفاظ میں کہا جا سکتا ہے کہ جسم اور روح دونوں پلٹ آئیں گے۔ اس صورت میں یہ سوال پیش آتا ہے کہ اگر ایک انسان کا بدن خاک ہو جائے اور درختوں کی جڑوں کے ذریعہ کسی سبزی یا پھل کا جز بن جائے تو پھر کوئی دوسرا انسان اسے کھا لے۔ اور اب یہ اس کے بدن کا جز بن جائے۔

یا مثال کے طور پر قحط سالی میں ایک شخص دوسرے انسان کا گوشت کھا لے تو میدانِ حشر میں کھائے ہوئے اجزاء ان دونوں میں سے کس بدن کے جز بنیں گے؟ اگر پہلے بدن کا جز بنیں تو دوسرا بدن ناقص اور دوسرے کا بنیں تو پہلا ناقص رہ جائے گا۔

شبہے کا جواب

علمِ کلام کے علماء نے اس قدیم اعتراض کے مختلف جوابات دیئے ہیں۔ یہاں پر سب کے بارے میں گفتگو کرنا ضروری نہیں ہے۔ بعض علماء ایسے بھی ہیں جو قابل اطمینان جواب نہیں دے سکے۔ اس لئے انہیں معادِ جسمانی سے متعلق آیات کی توجیہ وتاویل کرنا پڑی اور انہوں نے انسان کی شخصیت کو روح اور روحانی صفات میں منحصر کر دیا۔

حالانکہ انسانی شخصیت صرف روح پر منحصر نہیں ہے اور نہ ہی معادِ جسمانی سے متعلق آیات ایسی ہیں کہ ان کی تاویل کی جا سکے۔ بلکہ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ وہ کاملاً صریح آیات ہیں۔

بعض لوگ ایک ایسی معاد کے بھی قائل ہیں جو بظاہر جسمانی ہے لیکن معادِ روحانی سے اس کا کوئی خاص فرق بھی نہیں ہے۔

ہم یہاں قرآن کی آیات کے ذریعہ ایک ایسا واضح راستہ اختیار کریں گے جو دورِ حاضر کے علوم (سائنس) کی نظر میں بھی صحیح ہے۔ البتہ اس کی وضاحت کے لئے چند پہلوؤں سے غور و فکر کرنے کی ضرورت ہے۔

1 : ہم جانتے ہیں کہ انسانی بدن کے خلئے (cells) بچپن سے لے کر موت تک بارہا بدلتے رہتے ہیں۔ یہاں تک کہ دماغ کے خلئے اگرچہ تعداد کے لحاظ سے کم یا زیادہ نہیں ہوتے، پھر بھی اجزاء کے لحاظ سے بدلتے رہتے ہیں۔ کیونکہ ایک طرف سے وہ غذا حاصل کرتے ہیں اور دوسری طرف ان کی تحلیل ہوتی رہتی ہے اور وقت کے ساتھ ایک مکمل تبدیلی واقع ہو جاتی ہے۔

خلاصہ یہ کہ دس سال سے کم عرصے میں انسانی بدن کے سابقہ خلیوں میں سے کچھ باقی نہیں رہ جاتا، لیکن توجہ رہے کہ پہلے خلئے جب موت کی وادی کی طرف روانہ ہوتے ہیں تو اپنے تمام خواص اور آثار نئے اور تازہ خلیوں کے سپرد کر جاتے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ انسانی جسم کے تمام خصوصیات رنگ اور شکل و صورت سے لے کر دیگر جسمانی کیفیات تک زمانہ گزرنے کے باوجود اپنی جگہ قائم رہتی ہیں۔ اور اس کی وجہ یہی ہے کہ پرانی صفات نئے خلیوں میں منتقل ہو جاتی ہیں۔ (غور کیجئے)

اس بنا پر ہر انسان کے بدن کے آخری خلیۓ جو موت کے بعد خاک میں تبدیل ہو جاتے ہیں وہ سب ان صفات کے حامل ہوتے ہیں جو اس نے پوری عمر میں کسب کی ہوتی ہیں۔ اور یہ صفات انسانی جسم کی تمام عمر کی سرگذشت کی بولتی ہوئی تاریخ ہوتی ہیں۔

2 :انسانی شخصیت کی بنیاد روح سے ہوتی ہے۔ لیکن توجہ رکھنی چاہئے کہ روح کی پرورش جسم کے ساتھ ہوتی ہے اور جسم کے ساتھ ہی روح تکامل و ارتقاء کی منزل طے کرتی ہے اور دونوں ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

جیسے ایک جیسے دو جسم تمام جہات سے ایک دوسرے سے شباہت نہیں رکھتے، دو روحیں بھی تمام پہلوؤں سے ایک دوسرے سے مشابہ نہیں ہوتی ہیں۔

اسی بنا پر کوئی روح اپنے جسم سے مکمل اور وسیع مطابقت اور اس کی کارکردگی کے بغیر باقی نہیں رہ سکتی جس کے ساتھ اس نے پرورش پائی ہو اور تکامل وارتقاء حاصل کیا ہو۔

لہٰذا ضروری ہے کہ قیامت میں وہی سابق جسم لوٹ آئے، تاکہ اس سے وابستہ ہو کر روح عالی ترین مرحلے میں نئے سرے سے اپنی فعالیت کا آغاز کرے اور اپنے انجام دیئے ہوئے اعمال کے نتائج سے فیضیاب ہو۔

3 :انسانی بدن کا ہر خلیہ اس کے تمام جسمانی مشخصات کا حامل ہوتا ہے۔ یعنی اگر واقعاً ہم کسی بدن سے ایک خلیہ لے کر اس سے ایک مکمل انسان بنالیں تو وہ انسان اس شخص کی تمام صفات کا حامل ہو گا جس کا جزو لیا گیا تھا۔ (یہ امر بھی قابل غور رہے)

ابتداء میں انسان ایک خلئے سے زیادہ نہ تھا۔ پہلا خلیہ والدین کے نطفوں سے بنا تھا۔ اسی میں انسان کی تمام صفات موجود تھیں۔ تدریجاً وہ تقسیم ہوا اور دو خلیے بن گئے۔ پھر دو سے چار ہوئے اور رفتہ رفتہ انسانی بدن کے تمام خلئے وجود میں آ گئے۔

اسی بنا پر انسانی جسم کے تمام خلئے پہلے خلئے کی طرح ہیں اگر ان کی بھی پہلے خلئے کی طرح پرورش ہو تو ہر ایک ہر لحاظ سے ایک پورا انسان ہو گا۔ جو بعینہٖ پہلے خلئے سے وجود میں آنے والے انسان کی سی صفات کا حامل ہو گا۔

ہمارے بیان سے واضح ہو جاتا ہے کہ ایسے بدن سے معادِ جسمانی کے مسئلہ پر کوئی اعتراض پیدا نہیں ہوتا اور جن آیات میں اس مفہوم کی صراحت کی گئی ہے ان کی کوئی توجیہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔(2)

حوالہ جات:

1۔ تفسیر نمونہ، جلد ۱۸، صفحہ ۴۸۷۔

2۔ تفسیر نمونہ، جلد ۲، صفحہ ۲۲۳۔

سوال-3: ایک عرصے سے دیکھنے میں آیا ہے کہ کچھ نوجوان کچھ گروپس میں شامل ہو کر عرفان اور کشف و شہود کے نام پر بزعمِ خود ریاضتوں کے ذریعے روحانی طاقتوں کے حصول، برزخی آنکھ کھلنے، انخلاع روح، تجرید، ارواح کے ساتھ رابطے، جن کو حاضر کرنے جیسے کاموں میں پڑے ہوئے ہیں۔ ایسی حرکتیں کرنے کا کیا حکم ہے؟

جواب: ان میں سے کوئی کام بھی جائز نہیں۔ ان سے بچنا لازم ہے۔ کامیاب رہیں!

باسمه تعالی

محضر حضرت آیة ا... مکارم شیرازی (دامت برکاته)

مدّتی است برخی از جوانان با جذب شدن در بعضی از گروهها اعمالی از قبیل (انخلاع روح «موت اختیاری» ـ تجرید ـ ارتباط با ارواح ـ إحضار أجنّه ـ ریاضت برای رسیدن به قدرتهای ماورائی و دارا شدن چشم برزخی و غیره) را به اسم عرفان و کشف و شهود انجام می دهند، حکم فقهی انجام اینگونه أعمال چیست؟

نبی ا... شیری ـ مازندران

بسمه تعالی

هیچکدام از این اعمال جایز نیست و باید از آن بپرهیزند

همیشه موفق باشید

ناصر مکارم الشیرازی

۱۳۹۴/۹/۱۶

پژوهشی درباره ابن عربی

عرفان و تصوف

www.ebnearabi.com

7. آیۃ اللہ العظمیٰ جعفر سبحانی

سوال: ایک عرصے سے دیکھنے میں آیا ہے کہ کچھ نوجوان کچھ گروپس میں شامل ہو کر عرفان اور کشف و شہود کے نام پر بزعمِ خود ریاضتوں کے ذریعے روحانی طاقتوں کے حصول، برزخی آنکھ کھلنے، انخلاعِ روح، تجرید، ارواح کے ساتھ رابطے، جن کو حاضر کرنے جیسے کاموں میں پڑے ہوئے ہیں۔ ایسی حرکتیں کرنے کا کیا حکم ہے؟

جواب: یہ کام طبیعی اصولوں سے خارج ہیں۔ یہ برے اثرات رکھتے ہیں اور روحوں کو نقصان پہنچاتے ہیں۔ فقہائے کرام ان کاموں کو تسخیر یا جادو جیسی حرکتوں کے ساتھ شمار کرتے ہیں اور حرام قرار دیتے ہیں۔ ان طریقوں سے جو کشف ہوتا ہے وہ حقیقت سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔

باسمه تعالی

محضر حضرت آیة ا... سبحانی (دامت برکاته)

مدّتی است برخی از جوانان با جذب شدن در بعضی از گروهها اعمالی از قبیل (انخلاع روح «موت اختیاری» ـ تجرید ـ ارتباط با ارواح ـ إحضار أجنّه ـ ریاضت برای رسیدن به قدرتهای ماورائی و دارا شدن چشم برزخی و غیره) را به اسم عرفان و کشف و شهود انجام می دهند، حکم فقهی انجام اینگونه أعمال چیست؟

نبی ا... شیری ـ مازندران

بسمه تعالی

این کارها خارج از سنن طبیعی است قهراً آثار زننده‌ای دارد و گاهی سبب آزار ارواح می‌شود.

فقها این بحث را تحت عنوان تسخیر و یا سحر جایز نمی‌دانند و غالباً چیزهایی که از این راه کشف می‌شود با واقع تطبیق نمی‌کند.

والله العالم ۲۴ صفر المظفر ۱۴۲۷
۹۴/۹/۱۵

8. آیۃ اللہ العظمیٰ علوی گرگانی

سوال: ایک عرصے سے دیکھنے میں آیا ہے کہ کچھ نوجوان کچھ گروپس میں شامل ہو کر عرفان اور کشف و شہود کے نام پر بزعمِ خود ریاضتوں کے ذریعے روحانی طاقتوں کے حصول، برزخی آنکھ کھلنے، انخلاعِ روح، تجرید، ارواح کے ساتھ رابطے، جن کو حاضر کرنے جیسے کاموں میں پڑے ہوئے ہیں۔ ایسی حرکتیں کرنے کا کیا حکم ہے؟

جواب: ان چیزوں میں زحمت اٹھانا قابلِ مذمت ہے۔ یہ حقیقی معرفت کا راستہ نہیں ہے۔ حتی المقدور کوشش کرنی چاہیئے کہ رشد و ہدایت کی راہ پر گناہ کو ترک کرنے، واجبات کو انجام دینے اور خالص کردار اپنانے سے اللہ کی خوشنودی حاصل کرنے کی طرف توجہ رہے۔

تاریخ ورود: ۹٤/۹/۱۲
تاریخ خروج: ۹٤/۹/۲۲
شماره ثبت: ۱۰۸۴۴

باسمه تعالی

محضر حضرت آیة ا... علوی گرگانی (دامت برکاته)

مدّتی است برخی از جوانان با جذب شدن در بعضی از گروهها اعمالی از قبیل (انخلاع روح «موت اختیاری» ـ تجرید ـ ارتباط با ارواح ـ إحضار أجنّه ـ ریاضت برای رسیدن به قدرتهای ماورائی و دارا شدن چشم برزخی و غیره) را به اسم عرفان و کشف و شهود انجام می دهند، حکم فقهی انجام اینگونه أعمال چیست؟

نبی ا... شیری ـ مازندران

بسمه تعالی

تلاش برای این امور امر مذمومی است و عرفان واقعی نمی باشد و باید حتی المقدور در مسیر رشد و تعالی به ترک گناه و انجام واجبات و اخلاص در عمل و کسب رضایت پروردگار توجه شود

دفتر حضرت آیة الله العظمی علوی گرگانی (مدظله) بخش استفتائات

9. آیۃ اللہ العظمیٰ حسین مظاہری

سوال: ایک عرصے سے دیکھنے میں آیا ہے کہ کچھ نوجوان کچھ گروپس میں شامل ہو کر عرفان اور کشف و شہود کے نام پر بزعمِ خود ریاضتوں کے ذریعے روحانی طاقتوں کے حصول، برزخی آنکھ کھلنے، انخلاعِ روح، تجرید، ارواح کے ساتھ رابطے، جن کو حاضر کرنے جیسے کاموں میں پڑے ہوئے ہیں۔ ایسی حرکتیں کرنے کا کیا حکم ہے؟

جواب: جو کام آپ نے لکھے ہیں، سب حرام ہیں۔ جوانوں کو چاہئے کہ عقل سے کام لیں اور عرفان اور سیر و سلوک کے معاملے میں اللہ سے ڈریں۔ یعنی گناہوں سے بچنے اور واجبات کی انجام دہی کو بہت زیادہ اہمیت دیں۔ مستحب کام کرنے اور مکروہ کاموں سے بچنے اور شبہہ والی حرکتوں سے پرہیز کی بھی ہر ممکن کوشش کریں۔

محضر مبارک مرجع عالیقدر حضرت آیت الله العظمی مظاهری (مدظله‌العالی)

سلام علیکم

مدتی است برخی از جوانان با جذب‌شدن در بعضی از گروه‌ها اعمالی از قبیل (انخلاع روح «موت اختیاری» - تجرید - ارتباط با ارواح - احضار اجنّه - ریاضت برای رسیدن به قدرت‌های ماورائی و دارا شدن چشم برزخی و...) را به اسم عرفان و کشف و شهود انجام می‌دهند. حکم فقهی اینگونه اعمال چیست؟

بسمه تعالی

آنچه نوشته‌اید حرام است و جوانان باید عقل خود را به کار بگیرند و برای عرفان و سیر و سلوک تقوا را رعایت کنند. یعنی به اجتناب از گناهان و انجام واجبات، اهمیت جدی بدهند و در به جا آوردن مستحبات و ترک مکروهات و شبهات هم به اندازهٔ توان کوشا باشند.

10. آیۃ اللہ العظمیٰ نوری ہمدانی

سوال: ایک عرصے سے دیکھنے میں آیا ہے کہ کچھ نوجوان کچھ گروپس میں شامل ہو کر عرفان اور کشف و شہود کے نام پر بزعمِ خود ریاضتوں کے ذریعے روحانی طاقتوں کے حصول، برزخی آنکھ کھلنے، انخلاعِ روح، تجرید، ارواح کے ساتھ رابطے، جن کو حاضر کرنے جیسے کاموں میں پڑے ہوئے ہیں۔ ایسی حرکتیں کرنے کا کیا حکم ہے؟

جواب: ذکر شدہ اعمال میں سے ایک بھی جائز نہیں۔

پژوهشی درباره ابن عربی
عرفان و تصوف
www.ebnearabi.com

باسمه تعالی

دفتر حضرت آیت ا... العظمی نوری همدانی دام ظله
تاریخ: ۹۴/۹/۱۲
شماره: ۱۳۹۵۸

محضر حضرت آیة ا... نوری همدانی (دامت برکاته)

مدّتی است برخی از جوانان با جذب شدن در بعضی از گروهها اعمالی از قبیل (انخلاع روح «موت اختیاری» ـ تجرید ـ ارتباط با ارواح ـ إحضار أجنّه ـ ریاضت برای رسیدن به قدرتهای ماورائی و دارا شدن چشم برزخی و غیره) را به اسم عرفان و کشف و شهود انجام می دهند، حکم فقهی انجام اینگونه أعمال چیست؟

نبی ا... شیری ـ مازندران

بسمه تعالی سلام علیکم
در فرض سوال
هیچیک از موارد مرقوم جایز نیست حسین نوری همدانی
۹۴/۹/۱۴

مراجع کی تحریریں اور بیانات

1. وحدتِ عددی کی نفی اور توحید کی معرفت—آیۃ اللہ العظمیٰ حاج شیخ لطف اللہ صافی گلپائگانی (حواشی: حجۃ الاسلام حسین یزدانی فاضل)

توحید اور وحدتِ عددی

ایک نام نہاد ''اہلِ نظر'' نے دعویٰ کیا ہے کہ توحید کے بارے میں اصحابِ معصومینؑ، علمائے کرام، متکلمین اور ابنِ سینا جیسے عظیم مشائخ کی رائے، اس کے مطابق، ''وحدتِ عددی'' ہے اور یہ رائے ہجرت کے ایک ہزار سال بعد تک موجود تھی اور وہ سب کے سب اس رائے پر تھے۔ اگرچہ حضرت امیر المومنینؑ اور سید الموحدینؑ کے معجزاتی فرامین میں خالص اور حقیقی توحید اور خالص وحدت کا اظہار ہوتا ہے، لیکن دسویں ہجری تک ان عظیم صاحبانِ علم و معرفت میں سے کوئی بھی اسے نہیں سمجھ سکا۔

[محمد حسین طباطبائی، تفسیر المیزان، ج٦، ص١٠٤

«ولذلك ترى المأثور من كلمات الفلاسفة الباحثين في مصر القديم واليونان وإسكندرية وغيرهم ممن بعدهم يعطي الوحدة العددية حتى صرح بها مثل الرئيس أبي علي بن سينا في كتاب الشفاء، وعلى هذا المجرى يجري كلام غيره ممن بعده إلى حدود الألف من الهجرة النبوية.

وأما أهل الكلام من الباحثين فاحتجاجاتهم على التوحيد لا تعطي أزيد من الوحدة العددية أيضا في عين أن هذه الحجج مأخوذة من الكتاب العزيز عامة؛ فهذا ما يتحصل من كلمات أهل البحث في هذه المسألة.

فالذي بينه القرآن الكريم من معنى التوحيد أول خطوة خطيت في تعليم هذه الحقيقة من المعرفة، غير أن أهل التفسير والمتعاطين لعلوم القرآن من الصحابة والتابعين ثم الذين يلونهم أهملوا هذا البحث الشريف، فهذه جوامع الحديث وكتب التفسير المأثورة منهم لا ترى فيها أثرا من هذه الحقيقة لا ببيان شارح، ولا بسلوك استدلالي.

ولم نجد ما يكشف عنها غطاءها إلا ما ورد في كلام الإمام علي بن أبي طالب عليه أفضل السلام خاصة، فإن كلامه هو الفاتح لبابها، والرافع لسترها وحجابها على أهدى سبيل وأوضح طريق من البرهان، ثم ما وقع في كلام الفلاسفة الإسلاميين بعد الألف الهجري، وقد صرحوا بأنهم إنما استفادوه من كلامه عليه‌السلام.»]

یوں یہ صاحب تمام اصحابِ معصومینؑ، علمائے بزرگ، اکابرِ متکلمین اور مشائخ کو توحید، کہ جو سبھی معارف کی بنیاد ہے، کے معاملے میں جاہل اور غیر موحد کے طور پر متعارف کرواتے ہیں۔ (نوٹ: احادیث میں ہے کہ خدا کی وحدت عددی نہیں ہے: «الأَحَدُ لاَ بِتَأْوِيلِ عَدَد.» نہج البلاغہ، خطبہ 150)۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کی مدد سے اس مسئلہ کا جائزہ لینے کے لئے ہم اس مشہد مقدس میں آئے ہیں کہ جس کے بارے میں بات کرنا مکتبِ اہل بیتؑ میں پرورش پانے والے بزرگوں کا حق ہے۔ ہم بھی کچھ فیض حاصل کرنے کیلئے اس بارگاہ کے کفش خانے میں بیٹھ رہے ہیں۔

بود کہ صدر نشینان بارگاہ قبول

نظر کنند بہ بیچارگان صف نعال

آیئے ہم اس توحید سے آشنا ہو جائیں جو ان بزرگوں نے سیکھی تھی اور اسے عقل، دلیل، وحی اور قرآن کی رہنمائی کی بنیاد پر اپنی قابلیت اور بصیرت کی حد تک پرکھتے ہوئے اس بات کا جائزہ لیں کہ کیا اس کا عددی وحدت کے ساتھ کوئی ربط بنتا ہے؟ اور اس توحید سے آشنا ہوں جسے یہ اہلِ نظر دسویں صدی ہجری تک کے اکابر علماء کی نگاہ سے پوشیدہ سمجھتے ہیں۔ وما توفیقی الا باالله علیه توکلت و الیه انیب[ترجمہ: ''اور توفیق اللہ کی طرف سے ہی ہے، اسی پر میں نے بھروسہ کیا اور اسی کی طرف میں توبہ کرتا ہوں''۔]

جان لیجئے کہ اس عارف کی نظر میں وحدتِ عددی سے مراد وہ وحدت ہے جو کثرت سے مشابہ ہے اور جس میں کسی بھی واحد کو دوسری چیزوں سے الگ تھلگ اور الگ تصور کیا جائے اور اس کا غیر بھی اس کے ساتھ تصور کیا جا سکے۔ مثلاً وجودِ خدا کی وہ شناخت جس کے نہ صرف اکثر لوگ قائل ہیں بلکہ وہ عقیدہ آیات و روایات کے ظاہری معنوں کے مطابق بھی ہے کہ خدا پر اس کے غیر اور ممکنات و مخلوقات کا قیاس درست نہیں جیسا کہ اس کے غیر پر بھی اس کا قیاس درست نہیں، وہ تمام اشیاء سے مختلف ہے اور تمام چیزیں اس سے مختلف ہیں۔

اس وحدت کے مقابلے میں یہ وحدت صرفہ حقیقیہ کا تصور پیش کرتے ہیں جسے لا محدود کہا جاتا ہے۔ اس میں تمام محدودات اور سب کچھ شامل ہے۔ وہ سب کچھ ہے مگر ان میں سے کسی ایک کو اس کا مصداق نہیں کہا جا سکتا کیونکہ لا محدود کو محدود قرار دینا ناممکن ہے۔ ہر ایک محدود اکائی کا ایک ہونا ''وحدتِ عددی'' ہے لیکن غیر محدود اکائی حقیقی وحدت ہے۔ محدود اکائی کے ساتھ دوسری اکائی فرض کرنا جائز ہے، لیکن غیر محدود وحدت کے ساتھ کسی اور کو فرض کرنا جائز نہیں۔

وہ کہتے ہیں کہ لفظِ ''اللہ'' کے مفہوم سے دیگر موجودات اور اشیاء سے الگ وجود کا پتا بھی ملتا ہے جو سب کا غیر ہے اور سب اس سے جدا ہیں، اور یہ توحید اور وحدت، کثرت سے متصادم نہیں ہے اور وجودِ حق اور حقِ وجود کو خدا میں منحصر نہیں کرتی۔ یہ حقیقی وحدت کے بر خلاف ہے جو کثرت کی نفی کے مترادف ہے اور جس چیز پر عرفاء اور فلاسفہ ہزار سال بعد از ہجرت پہنچے۔ یہی توحید کا مفہوم ہے جو قاہر، قہار اور غالب ہے۔ وحدتِ عددی غیر کو اس سے الگ سمجھنے کی وجہ سے محدودیت کا شکار ہو جاتی ہے۔ یہی حدِ وحدت اس میں رخنہ پیدا کرتی ہے۔

سادہ لفظوں میں وہ وحدتِ وجودِ شخصی کا پرچم بلند کرنا چاہتے ہیں اور ''ليس في الدار غيره ديار'' کا نعرہ لگانا چاہتے ہیں۔ [حاشیہ: گھر میں اس کے سوا کوئی نہیں ہے۔ (اسفار جلد 2، صفحہ 292؛ دیوان منصور حلاج، 146؛ اشعہ اللمعات، 185؛ بستان السیاحہ، 373)]

اس بات کی وضاحت یہ ہے کہ یہ کہا جاتا ہے کہ ہر وہ اکائی جس کی صفت یہ ہو کہ وہ خود ہی ہے اور اس کا غیر وہ نہیں ہے اور اس سے الگ ہے، تو اس کی وحدت، وحدتِ عددی ہے۔ اور اس کے مقابلہ میں ایک ایسی وحدت ہے جو صرف وحدت ہے اور اس کا کوئی غیر اس سے الگ نہیں ہے۔ [حاشیہ: با عدم لحاظ تعین و تقید غیر] حالانکہ وہ ان اغیار میں سے کوئی ایک بھی نہیں ہے۔ [حاشیہ: بلحاظ تعین و تقید غیر]

دوسرے لفظوں میں قاعدۂ ''بسيط الحقيقة كل الاشياء و ليس بواحد منها'' (اسفار: جلد 6، صفحہ 110) کے تحت یہ کہا جاتا ہے کہ حق کے وجود سے کوئی چیز حق سے مسلوب اور اس کا غیر نہیں ہے۔ سب اس کے گھیرے میں ہیں اور وہ سب کو گھیرے ہوئے ہے۔ سب

مملوک ہیں اور وہ سب کا مالک ہے۔ سب اس کے تابع ہیں اور وہ حاکم ہے اور وہ سب پر وجودی احاطہ رکھتا ہے۔ وہ واحد اور یگانہ ہے۔ حالانکہ وہ اشیاء میں سے کوئی ایک نہیں لیکن سب وہ ہیں اور اس کا غیر نہیں ہیں۔ البتہ وہ ان میں سے کوئی ایک نہیں ہے۔ وہ ان میں سے ہر ایک سے مختلف ہے لیکن یہ اس سے مختلف نہیں ہیں۔

آخر میں اس قسم کی بات کرتے ہیں کہ گویا سابقہ توضیحات سے ان کی مراد پوری نہیں ہوئی تھی، وہ کہتے ہیں کہ اس مفہوم کے علاوہ کوئی بھی بات عددی وحدت بن جاتی ہے۔ خدا کی وحدت، وحدت صرفہ، بالذات، غیر محدود اور غیر متناہی ہے۔ اشیاء کے وجود کو اس سے الگ سمجھنا اس کے وجود کو محدود اور اس غیریت کا پابند بنا دیتا ہے۔ اس لیے وہ کہتے ہیں کہ مثلاً دسویں صدی ہجری تک اصحابِ معصومینؑ، بڑے بڑے علماء، متکلمین اور حکماء میں سے کسی نے بھی توحیدِ خداوندی کے معنی کو نہیں سمجھا۔ جو توحید اور عدمِ تعدد و تکثر انہوں نے بیان کیا، اگر وہ اس توحید کہ جس میں غیرِ خدا کے امکان کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا، کے ساتھ ہم آہنگ نہ ہو، توحید نہیں ہے۔

ہر وحدت کہ جس میں غیر کو واحد سے جدا کیا جائے، وحدت نہیں ہے۔ چاہے وہ اصالتِ وجود اور تشکیک و مراتبِ وجود کی بنیاد پر ہی کیوں نہ ہو، کیونکہ اس کے مطابق بھی نچلی سطح کے وجود کا وجود، حق کے وجود سے مختلف ہے اور اس سے جدا ہے۔ موجودات میں رتبہ، شدت و ضعف اور علیت و معلولیت کی بنیاد پر اشتراک یا اختلاف کا قائل ہونا بھی وحدتِ عددی کی غلطی سے دوچار کر دیتا ہے۔ [حاشیہ: البتہ یہ اعتراض بھی ظاہری معنوں سے پیدا ہوتا ہے ورنہ در حقیقت یہ اصالتِ وجود جیسی

باتیں وحدتِ وجود کے مغالطے میں گرفتار کرتی ہیں۔] لہٰذا بظاہر سید احمد کربلائی کا محقق اصفہانی پر یہی اعتراض تھا کہ اس مفہوم کی رو سے وحدتِ حق عددی ہوگی اور غیرِ خدا قابلِ تصور ہوگا۔

یہ وہی وحدتِ شخصی وجود اور متعینات کے غیر حقیقی اور اعتباری ہونے اور اللہ تعالیٰ کے حقیقی ہونے کا نظریہ ہے۔ اور یہ کہ زمین و آسمان، پتھر، بارش، انسان، فرشتے اور حیوانات وغیرہ اس سے جدا نہیں ہیں۔ وجودات متعینہ کی اس سے جدائی مختلف تعینات کی صورت ہے کہ وہ ان میں سے ایک نہیں اور یہ بھی حقیقی چیزیں نہیں ہیں، اور اگر انکی کوئی حقیقت ہے تو سبھی وہ ہی ہیں اور اس کے علاوہ کچھ نہیں ہے، "ولیس فی الدار غیرہ دیار"۔

جو کچھ ہے اور حقیقت جو بھی ہے، وہی ہے اور جو غیر حقیقی اور اعتباری ہے وہ، وہ نہیں ہے اور وہ اس پر متعین نہیں نہ اس اعتبار پر صادق آتا ہے۔ بہر حال، یہ جتنی بھی لطیف اور دقیق تعبیرات استعمال کریں، وحدتِ شخصی وجود اور یہ والی توحید ہی ہے جو انکے مطابق اصحابِ معصومینؑ اور علماء و حکمائے بزرگ کو سمجھ نہیں آئی تھی اور اہلِ مکاشفہ و شہود اس تک پہنچے ہیں۔

ہمارا یہ کہنا ہے کہ اس بات کی خواہ کوئی تشریح کی جائے، قرآن اور انبیاء کی دعوت سے یہ مفہوم ظاہر نہیں ہوتا اور کسی کا یہ کہنا درست نہیں کہ وہ توحید جو مذہب کی بنیاد ہے اور حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر حضرت خاتم علیہ السلام تک انبیائے کرام نے پہنچائی، دسویں صدی ہجری تک سب کے لیے راز ہی رہی، اس کو واضح نہیں کیا گیا اور ہر کوئی گمراہی میں مبتلا رہا اور اس معاملے میں انبیاء کی بعثت دسویں صدی ہجری تک لاحاصل رہی۔

قرآن اور تمام انبیاء کی دعوت سے بار بار یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مخلوق اور خالق جدا ہیں۔ بت، مسیح اور وہ جن کو خدا کے سوا پوجا جاتا ہے، واقعیت رکھتے ہیں۔ وہ خارج میں حقیقی وجود رکھتے ہیں اور اللہ سے الگ ہیں۔ ان کی دعوت سے مکرر «وحدة الموصوف بالخالقية و الرازقية و من له الاسماء الحسنی» ظاہر ہوتی ہے اور اس کے غیر کی الوہیت کا عدم ظاہر ہوتا ہے: «لکونه موصوفاً بما یضادّ هذه الاسماء من العجز والجهل»۔

«لا اله الا الله» ہر اس چیز کی 'الوہیت' کی نفی ہے جو یہ صفات نہ رکھتی ہو اور اللہ کی 'الوہیت' کا اثبات ہے کہ جو یکتا ہے، ایسا کہ اس کا شریک، عدیل یا مثل و نظیر نہیں ہے۔ اسکی حقیقت کلیت و جزئیت کے وصف سے بے نیاز ہے۔ ہر کوئی اس سے مختلف ہے اور وہ ہر ایک سے مختلف ہے۔ جیسا کہ سب ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور انکا ایک دوسرے پر اطلاق نہیں ہوتا۔

یہ وہ توحید ہے جو انسانی سمجھ سے بالاتر نہیں ہے، اور انبیاء نے اس کا پرچار کیا، اور اس کو سمجھنا ممکن ہے۔ چاہے آپ اسے عددی وحدت کہیں یا دوسرے فرد کے اس انکار کو، کہ جو سبھی کلی حقائق کی طرح ذاتِ افراد نہیں، عددی نہ سمجھیں، یہ توحید ہے۔ بہر حال قرآن سے حاصل ہونے والی توحید میں غیر اللہ کا اثبات مخلوق، مرزوق، فقیر، جاہل، عاجز، مملوک، «العزيز به»، «الزليل له»، بتوں، دوسرے معبودوں، فرشتوں، وغیرہ کے طور پر ہوتا ہے۔ توحیدِ ذات وصفات سے نہ تو پوری کائنات اور مخلوقات کی نفی مقصود ہے نہ اسکے غیر کو وہ نہ سمجھنا مضر ہے۔

مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد «اَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْاَرْضِ» [حاشیہ: کیا اللہ کے بارے میں کوئی شک ہے جو آسمانوں اور زمین کا خالق ہے؟(سورہ ابراہیم آیت

10)] میں خدا کی توحید اور وحدانیت کے ساتھ ساتھ آسمانوں اور زمین کی تخلیق اور ان کا وجود اور تحقق بھی ثابت ہے۔ یہ نہیں کہ وہ ان میں سے ہر ایک سے جدا ہو اور ان میں سے کوئی بھی اس سے جدا نہ ہو۔ کیا کوئی اس آیت کریمہ الفطر سے یہ مفہوم نکال سکتا ہے کہ آسمان و زمین خدا سے جدا نہیں ہیں؟

ان حضرات سے ہماری درخواست ہے کہ خدا کیلئے آپ اس کشف و شہود کو اپنے پاس رکھیں جن کا دعویٰ آپ اپنے لیے اور دوسروں کے لیے کرتے ہیں۔ مسلمانوں، قرآن کے ماننے والوں اور ان لوگوں کو جو آپ کے مطابق کشف و شہود کے درجے تک نہیں پہنچے ہیں، اپنے حال پر چھوڑ دیں۔ انہیں اپنے دنیا و آخرت کے کام کرنے دیں، اور جہاد، امر بالمعروف و نہی عن المنکر اور شرعی ریاضت سے نہ روکیں۔ توحید کے اس مفہوم، جو بعض محققین کے بقول یہود و نصاریٰ، مجوسیوں، بلکہ بت پرستوں تک کے ہاں پایا جاتا ہے، کی تبلیغ نہ کریں اور اپنے تک رکھیں حتیٰ یکشف لکم ماتقولون۔

[حاشیہ: محمود شبستری کہتا ہے:

مسلمان گر بدانستی کہ بت چیست

بدانستی کہ دین در بت پرستی است

وگر مشرک ز بت آگاہ گشتی

کجا در دین خود گمراہ گشتی

گلشن راز: 88]

حاصلِ کلام یہ کہ ذاتِ خدا کی وحدت شرک کی متضاد ہے، خدا کے غیر کے موجود ہونے کی متضاد نہیں ہے، چاہے اس کا نام وحدتِ عددی رکھتے پھریں۔ توحید کے معاملے میں اسلاف اور بزرگانِ دین گمراہ نہیں ہوئے۔ ان کی الٰہیات اور توحید، قرآن اور اہل بیت کی ہدایت سے ماخوذ ہے۔

مثال کے طور پر «لَوْ كَانَ فِيْهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا» [حاشیہ: "اگر ان دونوں (آسمان اور زمین) میں اللہ کے سوا اور معبود ہوتے تو دونوں تباہ ہو جاتے" (سورہ انبیاء، آیت 22)] اور ہدایت کیلئے کافی ایک اور آیت «مَا كَانَ مَعَهٗ مِنْ اِلٰهٍ اِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ اِلٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ» [حاشیہ: "نہ اس کے ساتھ کوئی معبود ہی ہے، اگر ہوتا تو ہر خدا اپنی بنائی ہوئی چیز کو الگ لے جاتا اور ایک دوسرے پر چڑھائی کرتا" (سورہ مومنون، آیت 91)] سے کائنات کی مدیریت، خلق، رزق، موت، حیات اور تمام تصرفات میں شریک کی نفی کا مفہوم ظاہر ہوتا ہے۔ غیر خدا کی نفی کا، اور آپکے لفظوں میں وحدتِ عددی کی نفی کا، مفہوم ظاہر نہیں ہوتا۔

[حاشیہ: پوشیدہ نہ رہے کہ وہ عددی وحدت جس کی یہ جماعت نفی کرتی ہے، اس عددی وحدت کے علاوہ ہے جس کی احادیث مبارکہ اور اہل بیت کی زبان میں نفی کی گئی ہے: «اِنَّ ما لا ثانِيَ لَهُ لا يَدخُلُ في بابِ الاَعدادِ» "جس کا کوئی ثانی نہیں ہے وہ اعداد کے باب میں شامل نہیں ہوتا"۔ (کتاب توحید: 83/ح 3، خصال: 2/ح 1، معانی الاخبار: 6، بحار الانوار: 208/3) یا «الله واحِد واحِديُّ المَعنى وَ الاِنسانُ واحِد ثَنَويُّ المَعنى» "اللہ ایک ہے اور وہ معنی میں یکتا ہے، اور انسان ایک ہے اور معنی میں دوگانہ ہے" (کفایۃ الاثر: 12، بحار الانوار: 304/3،

283/36/ح106)یا«هُو واحِد لا واحِدَ غَيرُهُ»''وہ یگانہ ہے،اس کے سوا کوئی یکتا نہیں''(کافی: ۱/۱۱۹،توحید: ۶۲، عیون اخبار الرضا: ۱/۱۲۸، بحار الانوار: ۶/۱۸۳/ح ۲،۵۸/۱۰۵)۔اور باقی تعبیریں بھی انہی جیسی ہیں۔

کیونکہ عددی وحدت کی اس نفی کے دو معنی ہیں: ایک یہ کہ خدا ایک ہے اور دو چیزوں پر مشتمل نہیں ہے اور اس کے حصے، جہتیں اور ٹکڑے نہیں ہیں۔ دوسرا یہ کہ اس کی اپنی ذات منفرد ہے اور اس کا کوئی ہمسر نہیں کہ جس کے ساتھ اسے شمار کیا جاسکے۔ مثلاً: ایک انسانی فرد یا جانور یا کوئی بھی چھوٹی یا بڑی چیز جس میں تعدد اور تکثر ہو، وہ شمار ہوتے ہیں۔ ایک، دو، تین، چار، اور ان میں سے ہر ایک کو پہلے نمبر پر رکھا جاسکتا ہے۔

خدا وہ ہے جس کا دو یا دوسرا نہیں ہے۔ وہ عددی معنوں میں ایک نہیں، یعنی اس جیسا کوئی دوسرے نمبر پر نہیں ہے۔ وہ اس انسانی فرد کی طرح نہیں ہے جو پہلے نمبر میں شمار کیا جائے، اور اس کا دوسرا، تیسرا۔۔۔ نمبر بھی ہو سکتا ہو۔ زید اور عمر، یہ پودا، وہ پتھر، سب اپنے جیسے دوسرے بھی رکھتے ہیں۔ لیکن خدا جیسی دوسری اکائیاں نہیں ہیں کہ وہ ان میں سے ایک ہو۔ احادیث کی زبان میں اس عددی وحدت سے منع کیا گیا ہے، یہ مثل و شریک کی ممانعت ہے۔

دراصل یہ جو ہم کہتے ہیں کہ وحدتِ عددی کا جو معنی یہ فرقہ مراد لیتا ہے اس کی ممانعت نہیں آئی، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ خدا کے غیر کا وجود اس کے ساتھ لازم ہے، بلکہ اسکا معنی اس کے غیر کا اس کے ساتھ ممکن الوجود ہونا اور اس کی وحدت کے اس کے غیر سے ادغام کا نہ ہونا ہے۔«فكان الله و لم يكن معه شئ و الان معه شئ لا فالآن كما كان و ليس معه

شئی فتامل جیدا» ''پس خدا تھا اور اس کے علاوہ کچھ بھی نہیں تھا، اور اب اس کے علاوہ کچھ ہے، یہ نہیں کہ اب بھی جیسا وہ پہلے تھا ویسا ہی ہو اور اس کے ساتھ کچھ نہ ہو۔ پس سنجیدگی سے سوچیں''۔

اور مخفی نہ رہے کہ اللہ تعالیٰ کی توحید اور وحدانیت کے علم اور عقائد کے اس اہم معاملے میں بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ: جس بات کی طرف انبیاء نے دعوت دی، قرآن کریم جس کا ذکر کرتا ہے، جو صریح احادیث اور مسلمانوں کے فرقوں، فلسفیوں اور ماہرینِ الٰہیات کے نظریات میں آئی ہے، یہی بات ہے کہ جسے یہ فرقہ وحدتِ عددی کہہ رہا ہے۔ یہی وہ مفہوم ہے کہ جسے عقلی طور پر ثابت کیا جا سکتا ہے اور جو انبیاء کی دعوت اور دین کے منصوبے کی بنیاد ہے۔ خلق، خالق، مخلوق، رازق، رزق، مرزوق، فرشتوں اور سب مخلوقات کے وجود کی واقعیت پر ایمان کی بنیاد اسی پر ہے۔ آیات واحادیث اور اصحابِ معصومین، بزرگانِ دین اور علماء و مشائخ کی آراء اس مفہوم سے متفق ہیں۔

لیکن وحدتِ وجودِ صرف و شخصی کا نظریہ، جو بعض کے مطابق دسویں صدی ہجری تک بیان نہیں ہوا تھا، ایک اور قسم کا تصورِ کائنات ہے اور ایک مخصوص مکتبِ فکر اسکی پیروی میں قائم ہو چکا ہے۔ یہ ان عقائد سے میل نہیں کھاتا: «وَفِي الْاَرْضِ اٰيَاتٌ لِّلْمُوْقِنِيْنَ وَفِيٓ اَنْفُسِكُمْ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ» ''اور زمین میں یقین کرنے والوں کے لیے نشانیاں ہیں اور خود تمہاری نفسوں میں بھی، پس کیا تم غور سے نہیں دیکھتے'' (سورہ ذاریات، آیات ۲۰ اور ۲۱) اور «اَمْ خُلِقُوْا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ اَمْ هُمُ الْخَالِقُوْنَ» ''کیا وہ بغیر کسی خالق کے پیدا ہو گئے ہیں یا وہ خود خالق ہیں'' (سورہ طور، آیت ۳۵)۔

اہم نکتہ یہ ہے کہ توحید اور الٰہیات میں فارابی اور ابنِ سینا جیسے فلسفی اسی عددی وحدت کے قائل رہے ہیں۔ جو چیز عقلی اور منطقی استدلال سے ثابت کی جا سکتی ہے وہ یہی وحدت ہے جسے یہ عارف عددی کہتے ہیں۔ علمِ حصولی کے میدان میں صرف اسی وحدتِ عددی کی تصدیق ممکن ہے اور صرف اسی کیلئے عقلی دلیل پیش کی جا سکتی ہے۔ اور اس علمی اور استدلالی مکتب کے مقابلے میں وحدتِ وجودِ صرف و شخصی کا مکتب ہے جسے استدلال یا علمی اور منطقی طریقہ کار سے پرکھا اور سمجھا نہیں جا سکتا۔

جو لوگ اسے قابلِ فہم سمجھتے ہیں ان کے مطابق اسے صرف اس ذوقی اور شہودی راستے سے سمجھا جا سکتا ہے جو اصالتِ وجود پر مبنی ہے۔ اس سے پیدا ہونے والے مسائل کو ان عام اور سیدھے طریقوں سے نہیں سمجھا جا سکتا کہ جن کے ذریعے فلاسفہء مشاء، متکلمین اور موحدین کے عوام و خواص عددی توحید کو ثابت اور اسکی تصدیق کرتے ہیں۔ وہ مسائل شہود جیسے شخصی تجربات کے بغیر قابلِ فہم نہیں ہیں۔ چنانچہ سب کو وجود اور وحدتِ شخصی وجود کو درک کرنے کیلئے یا علمِ شہودی کا دروازہ کھٹکھٹانا ہو گا، یا مدعیانِ کشف و شہود کی اندھی تقلید کرنی ہو گی اور ناآگاہانہ اور جاہلانہ انداز میں ان کے کشف کو ماننا ہو گا۔ ورنہ اگر وہ وحدتِ عددی کے معتقد رہے تو توحید سے محروم رہیں گے۔ اور وہ جس کی یکتائی کے قائل ہیں، وہ وجودِ خارجی نہیں رکھتا ہو گا۔ حتیٰ وجودِ اعتباری، کہ جو سب اشیاء کیلئے قائل ہیں، بھی نہیں رکھتا ہو گا۔

اور وہ دوسروں کے ناقابلِ فہم «ما لا یدرک» اور «ما لا واقع له» دعوؤں کو کافی سمجھیں۔ فلاں صوفی یا نام نہاد عارف کے کشف و شہود کو واقعیت قرار دیں۔ دوسروں کے ذوق و وہم و کشف و شہودِ نامشہود یا مشکوک کے پیدا کردہ معشوق کے عاشق ہو جائیں۔ اس کا انجام یہ ہو گا کہ طرفین ایک

دوسرے کو وحدت «ما لا تحقّق له و لا وجود» کے عقیدے کے نام پر سنگسار کریں گے۔ دیکھئے بات کہاں تک جاتی ہے؟ لا حول و لا قوۃ الا باللہ و ہو الہادی الی الصواب۔]

اور مثلاً آیت «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ» ''بے شک انہوں نے کفر کیا جنہوں نے کہا کہ اللہ تین میں سے ایک ہے'' [حاشیہ: (سورہ مائدہ، آیت 73)] نصاریٰ کے عقیدے کا رد ہے کہ وہ خدا کو تین کا تیسرا اور لفظِ اللہ کا اطلاق تین اقنوم پر کر کے اسے تین اجزاء کا مرکب سمجھتے ہیں اور اگر زبانی طور پر اسے واحد بھی کہیں تو انکی مراد یہی ترکیب اور کھلا تناقض ہوتا ہے۔

لیکن «مَا مِنْ اِلٰهٍ اِلَّا اللّٰهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» ''کوئی معبود نہیں سوائے اللہ کے جو واحد، قہار ہے'' (سورہ ص: ٦۵)۔ جیسی آیات کا بھی یہی مفہوم ہے اور قہار ہونے میں وحدت کا معنی شریک کی نفی ہے نہ کہ غیر کے ہونے کی نفی۔ لات و عزیٰ کے وجود کی نفی نہیں کی گئی، بلکہ ان کی الوہیت کی نفی کی گئی ہے اور «اللہ الواحد القہار» کی الوہیت کا اعلان کیا گیا ہے۔ اور اس قاہریت کی اکائی (واحدیتِ قاہرہ) سے مراد سب پر اس کی حاکمیت، غلبے، اقتدار اور بالادستی کا لاشریک ہونا ہے۔ لیکن قہاریت سے اس کی ذات کے لامتناہی ہونے اور دوسری اشیاء کے ان معنوں میں مقہور ہونے کہ وہ سب میں ہو اور اپنے غیر پر احاطۂ وجودی رکھتا ہو، کا مفہوم نہیں نکلتا۔

ایسا نہیں ہے کہ وہ سب پر وجودی طور سے محیط ہو اور اشیاء سے اسکی ناسازگاری عُزلی نہ ہو، جیسے ایک شے دوسری سے جدا ہوتی ہے، لیکن وصفی ہو جیسے شے اپنے سایے سے الگ ہوتی ہے مگر نہیں بھی

ہوتی۔ یہ درست معنی نہیں۔ دوسرے لفظوں میں اگر ہم انصاف کی بات کریں تو آیت میں مذکور قہاریت سے یہ معنی نہیں نکالا جا سکتا کہ وہ ہر چیز سے مسلوب ہو مگر کچھ اس سے سلب نہ ہو، احاطۂ وجودی وذاتی اخذ نہیں ہوتا۔

اور یہ قول جو بعض دوسرے لوگوں نے حضرت امیر المومنین علیہ السلام سے نقل کیا ہے اور اس کیلئے نہج البلاغہ کے خطبہ 177 کا حوالہ دیا ہے «توحید تمییزہ من خلقه و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة» [حاشیہ: (اس کی توحید اسے اس کی خلق سے ممتاز سمجھنا ہے، اور اس کو ممتاز کرنے کا قاعدہ صفات میں جدائی ہے، یہ عُزلی جدائی نہیں) یہ روایت احتجاج طبرسی: ۲۰۱/۱، اور بحار الانوار: ۲۵۳/۶/ح۷ میں نقل ہوئی ہے۔]

اگرچہ ہم نے اس (فرمان کو) نہج البلاغہ میں نہیں پایا لیکن یہ بہت تشریح طلب ہے۔ کیا دوری کے انکار کا مطلب یہ ہے کہ خالق اور خلق کی یہ جداگانگی ایسے نہیں کہ جیسے ایک چیز دوسری سے بالکل جدا ہو، آپس میں کوئی ارتباط و اطلاع نہ ہو بلکہ ان میں ارتباط ہے اور کوئی بیگانگی نہیں ہے؟ [حاشیہ: اگرچہ خدا اور مخلوق کی حقیقتِ ذات میں کوئی شباہت اور مماثلت نہیں ہے اور دونوں کی ذات اور صفات کی حقیقت بالکل مختلف ہے۔] مخلوق خالق کی محتاج ہے، اسی پر قائم ہے، وہی اس کا رب ہے اور یہ اس سے آزاد نہیں ہے۔ یہ فقیر ہے اور وہ اپنی ذات میں غنی ہے۔ یہ رزق لیتی ہے، وہ دیتا ہے، یہ مربوب ہے، وہ رب ہے۔ عُزلی جدائی تو چیزوں میں مکمل علیحدگی کو کہتے ہیں۔

کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ چیزیں اور خلق و خالق ذاتاً ایک دوسرے سے الگ نہیں ہیں، ایک ہیں، اور اس کا ان سب پر ایک وجودی احاطہ ہے، کہ یہ سب وہی ہیں اور وہ ان میں سے ایک نہیں ہے، صرف

تعینات اور وجود کی حد بندیوں جیسی صفت ان کو الگ کرتی ہے؟ اس معنی کو قرآن کریم کی بہت سی آیات، احادیث اور نہج البلاغہ کے خطبات نے واضح اور فیصلہ کن طور پر رد کیا ہے۔ یہ گھوم پھر کر وہی «لیس فی الدار غیرہ دیار» والی بات ہو جاتی ہے۔

اس سے پھر یہ بھی لازم ٹھہرے گا کہ وہ صفت جو انکو الگ کرتی ہے وہ بھی حقیقی وجود نہ رکھتی ہو اور یہ فرق نام نہاد ہو جیسے موج و دریا کا فرق ہوتا ہے۔ یا اسلئے کہ زیادہ قابلِ اعتراض بات نہ ہو، ظہور اور تجلی جیسے الفاظ استعمال کر لیں۔ مختصر یہ کہ ایسا معانی جو اسلام کے احکامات اور عقلی و شرعی اصولوں سے متصادم ہے، ضمیر کے خلاف ہے، اور تمام منصوبوں کو لایعنی اور حقیقت سے خالی بنا کر رکھ دیتا ہے۔

قرآن کریم کی صریح آیات اور احادیث اور نہج البلاغہ کے توحیدی خطبات سب اس رائے کو رد کرتے ہیں اور اس رائے کو قبول کیا جائے تو ہمیں ان تمام آیات اور احادیث کو چھوڑنا ہو گا اور اسی قسم کے کچھ متشابہ اقوال پر اکتفا کرنا ہو گا کہ جو بعض اوقات مصدر کے اعتبار سے معتبر بھی نہیں ہوتے۔ اور قرآن و حدیث سے فائدہ اٹھانے کا راستہ بند کرنا ہو گا۔

ایک بار پھر مزید وضاحت کے لیے ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ جو کہتے ہیں کہ توحید کے بارے میں سب کا تصور، وحدتِ عددی تھا اور وحدتِ عددی محدود اور مقہور ہے کیونکہ ایک اکائی جس کی وحدت عددی ہے اس کا تشخص اور تعین اس کو دوسرے اعداد سے متمیز اور الگ کرنے پر موقوف ہے۔ اب چاہے دوسری اکائیاں بھی موجود ہوں کہ اس صورت میں کثرتِ عددی ہو گی اور ہر ایک کا تشخص باقیوں سے اس کی علیحدگی اور اس سے باقیوں کے جدا ہونے میں ہو گا۔ یہ خود محدودیت اور

مقہوریت ہے کہ جس سے ذاتِ باری کو منزہ سمجھنا چاہئے کیونکہ اس کا تشخص ذاتی ہے، دوسری اشیاء سے جدائی نہیں ہے۔ چاہے دوسری اشیاء موجود نہ ہوں کہ اس صورت میں اگرچہ کثرت عددی نہیں ہوگی مگر وحدت تو عددی ہی ہوگی۔

اور ساتھ ہی وہ کہتے ہیں: توحید ذاتی اور وحدت ذاتی، کہ خدا کی ذات اپنے آپ میں واحد ہے اور اس کے مقابلے میں تعدد و تکثر فرض نہیں ہو سکتا، کا لازمہ اس کی ذات پاک کی لامحدودیت ہے کیونکہ لامحدود ایک ہے اور اس کی وحدانیت ذاتی ہے اور اس کے مقابلے میں کوئی تعدد نہیں۔ چونکہ کسی دوسرے لامحدود کا فرض کرنا دونوں کیلئے کثرت و محدودیت لائے گا اور عددی وحدت یا عددی کثرت کا سبب بنے گا۔

اور دوسرے لفظوں میں: وہی چیز جو دو محدود اکائیوں کی تناہی، محدودیت، عددی کثرت یا عددی وحدت کا سبب بنتی ہے، جو ان میں سے ہر ایک کو دوسرے سے الگ کرنے سے عبارت ہے، لامتناہی کے تعدد کو فرض کرنا اس کی محدودیت اور تناہی کا سبب بنتا ہے اور اس سے ابتدائی مفروضے کا خلاف لازم آتا ہے۔ اس لیے ایک غیر محدود کے ساتھ دوسرے غیر محدود کو فرض کرنا اور لامتناہی کی وحدت کے ساتھ اس کا تعدد محال اور مستلزمِ خلف ہے۔

اور جہاں تک دوسری چیزوں کا تعلق ہے، جو تمام محدود ہیں، غیر محدود ان سے محدود اور ممتاز نہیں ہے، اور غیر محدود ان پر ایک وجودی احاطہ رکھتا ہے، کیونکہ غیر محدود ان سے عُزلی طور پر الگ نہیں ہے۔ اور وہ تعدد کہ جو دو عُزلی اور حقیقی جداگانگی رکھنے والی چیزوں میں ہوتا ہے، ان کے درمیان نہیں ہے۔ مختصر یہ کہ ان محدود اشیاء کے غیر محدود سے تعلق کو بیان کرنے کیلئے انہوں نے مختلف

اصطلاحات بنا رکھی ہیں، جیسے: تعینات، جلوے، شئون، ظہورات، تجلیاں، لامحدود کا اشراق، وغیرہ۔ غیر متناہی کو ان سب کا احاطہ کرنے والی حقیقت کہتے ہیں کہ جو اپنے وجود سے ان سب پر محیط ہے۔

حالانکہ یہ معنی خدا اور مخلوق کے درمیان حقیقی جداگانگی نہیں ہے اور یہ ایک غیر ذاتی اور اعتباری بیگانگی ہے جو وحدتِ وجود سے ماخوذ ہے، جو کہ باطل ہے۔ گو کہ بعض تعبیرات میں یہ معنی زیادہ صراحت سے آیا ہے اور بعض زیادہ صریح نہیں ہیں۔ وہ اشیاء پر خدا کے احاطۂ وجودی کا خیال پیش کرنے میں کسی الجھن کا شکار کیوں نہیں ہوتے؟ ہم سب جانتے ہیں کہ اس قسم کی آیات میں «اَلَّذِیْ خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا» ''جس نے سات آسمانوں کو طبقہ بندی کرکے پیدا کیا'' (سورہ ملک: ۳)۔ حقیقی اور واقعی آسمانوں کی خبر ملتی ہے جو اپنے خالق سے الگ ہیں۔

یہ کہتے ہیں کہ وہ الگ تھلگ نہیں ہیں، انکی بیگانگی عُزلی نہیں ہے۔ اور ایک حدیث کو بنیاد بناتے ہیں جو احتجاجِ طبرسی میں آئی ہے [حاشیہ: احتجاج طبرسی: ۲۰۱/۱، بحار الانوار: ۲۵۳/۶ حدیث ۷] اور اس کی نشاندہی پہلے بھی کی گئی تھی کہ بعض نے اسے غلطی سے نہج البلاغہ کے خطبہ 177 کی طرف منسوب کردیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو اتنی آیاتِ قرآنی اور احادیث جو عدمِ وحدت وجودی اور خالق و مخلوق کی جداگانگی پر دلالت کرتی ہیں، کے مقابلے میں ایک روایت سے استدلال کرنا، اس فرض کے ساتھ کہ وہ مرسل نہ ہو اور اس کی سند صحیح ہو اور وہ خالق و مخلوق میں ذاتی بیگانگی کے انکار پر کامل دلالت کرتی ہو، درست نہیں ہے۔ جبکہ دوسری طرف بہت سی آیات و احادیث ہیں اور ان سے سبھی وہی معنی

مراد لیتے رہے ہیں جو آپ کے تصورِ توحید کی نفی کرتا ہے۔ کجا یہ کہ یہ ایک روایت بھی مرسل ہے اور اس کی آپ کے مطلوبہ مفہوم پر دلالت بھی کامل نہیں ہے۔

دوسری بات یہ کہ ہم کہتے ہیں کہ ہم بھی خالق اور مخلوق کو عُزلی طور پر بیگانہ نہیں کہتے، اور ہم خالق کو مخلوق سے اجنبی نہیں سمجھتے، اور ہم مخلوق اور خالق کے تعلق کو معطل نہیں سمجھتے۔ مخلوق ہمیشہ اس کے فضل و کرم، تربیت اور نگہداشت میں ہوتی ہے۔ ہم کہتے ہیں: خدا آسمانوں اور زمین کا قائم رکھنے والا ہے اور عالمِ رنگ و بو کی تدبیر کرنے اور اس پر تصرف رکھنے والا ہے۔ «كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِيۡ شَاۡنٍ» [سورہ رحمن: ۲۹] ہے اور «يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ ۚ» [سورہ فتح: ۱۰]۔

عُزلی علیحدگی جس کا مطلب خالق کو مخلوق سے لا تعلق کرنا ہو، یہودی عقیدہ ہے۔ قرآن اور توحید کے ماننے والوں کا مذہب عدم انعزال ہے۔ «وَقَالَتِ الْيَهُوْدُ يَدُ اللّٰهِ مَغْلُوْلَةٌ ۚ غُلَّتْ اَيْدِيْهِمْ وَلُعِنُوْا بِمَا قَالُوْا ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوْطَتَانِ» ''اور یہود کہتے ہیں کہ اللہ کا ہاتھ بندھا ہوا ہے، انہیں کے ہاتھ بند ہوں اور یہ کہنے پر ان پر لعنت ہو، بلکہ اس کے دونوں ہاتھ کھلے ہوئے ہیں'' (سورہ مائدہ: ۶۴)۔

خدا کی لامحدودیت کا سوال

ان توضیحات کے بعد جب معلوم ہو گیا کہ غیر محدود ''اللہ'' کا اس طرح ہونا کہ غیر محدود اپنے وجود سے محدود کائنات پر احاطہ کرتا ہو اور اس کو اپنے اندر سمیٹ لے، صحیح عقیدۂ توحید اور قرآن کی ہدایت سے مطابقت نہیں رکھتا، تو اس شبہے کے رد کے بیان میں کہ اگر خدا لامتناہی ہو تو اسے متناہی کائنات کو سمو لینا چاہئے ورنہ اپنے غیر سے علیحدگی اسے محدود و مقہور کر دے گی اور ایک اعتبار سے

اسکو اپنے غیر سے ممتاز کرنا اسکی حد بندی کر دے گا، ہم کہیں گے کہ اشیائے متناہیہ کا وجود اپنی ذات میں خدائے باری تعالیٰ سے مکمل جدا ہے۔

[حاشیہ: اللہ تعالیٰ اس لحاظ سے لا محدود نہیں ہے کہ وہ «بوجوده محيط على ما سواه» ہے، بلکہ ان معنوں میں محدودیت اور لا محدودیت مقدار اور مخلوق کی صفت ہے۔ «نعم انه تعالى منزّه عن كل ما يتصف به المخلوق من قبيل الزمان والمكان والحركة والسكون والجسم والصورة والشبه والمثل والزيادة والنقيصة والجزء والكل والمقدار والعدد ۔ ۔ ۔ فكل ما فى الخلق لا يوجد فى خالقه ۔ ۔ ۔»]

بلکہ لا محدود خالق ہے اور باقی سب مخلوق، وہی مالک ہے اور سبھی ملکیت، اور مخلوقات، خالق کے بعد ہیں۔ اس لحاظ سے وہ ذات جو اپنے آپ میں لا متناہی ہے، اپنے غیر کی نسبت سے لا محدود اور غیر متناہی ہے۔

اس کے باوجود یہ یقین نہیں کیا جاسکتا کہ وہ لوگ جو اس نام نہاد اہلِ نظر کے مطابق دسویں صدی ہجری میں توحید اور حضرت احدیت عزاسمہ کی ذات کی غیر محدودیت کے درست مفہوم تک پہنچے ہیں، ان تشریحات کو قبول کریں گے، کیونکہ وہ اس لا محدودیت کی صفت کے بیان میں کسی طرح محدود کائنات کو بھی لا متناہی میں شامل کر کے ان کو ایک واحد کے طور پر منوانا چاہتے ہیں اور اس کو احاطۂ وجودی کا نام دینا چاہتے ہیں۔ لٰہذا وہ ابہام جو خداوند متعال کے غیر محدود ہونے کی توصیف میں موجود ہے، اٹھتا نظر نہیں آتا۔

اجسام اور اللہ کے سوا جو بھی ہے، اس کا متناہی و محدود اور اپنا غیر نہ ہونا، قابلِ تصور ہے۔ وقت، جگہ، زمانیات، اعداد، معدودات اور اسی طرح مقدورات، معلومات، افعال، رحمتِ الٰہی وما عند اللہ، کو غیر متناہی تصور کیا جاسکتا ہے۔ تعاقبِ حرکت، خلق، افاضہ، فیض اور اسی قسم کی دوسری چیزوں کو بھی لا متناہی تصور کیا جاسکتا ہے۔ [حاشیہ: بہت سی چیزوں کو لا متناہی فرض کیا جاسکتا ہے، اس کیلئے «لا متناہی لا یقفی» کی اصطلاح رائج ہے۔]

لیکن خدا کی لاثانی، بے نظیر اور بے مثال ذات کو ایسا لا متناہی نہیں کہا جاسکتا کہ اپنے وجود سے ہر جگہ اور ہر چیز کا احاطہ کئے ہو، سبھی کو اپنے میں لئے ہو، زمین و آسمان، جن و انسان، فرشتے، جمادات و نباتات، وغیرہ، اور ان سے کوئی عُزلی اور حقیقی بیگانگی نہ رکھتا ہو۔ کن آیات واحادیث سے، یا شریعت کی صریح اور واضح ہدایات سے یہ مفہوم نکلتا ہے؟ اور چند الفاظ کے علاوہ، کہ وہ بھی تاویل و توجیہ کا زور لگا کے اس نام نہاد عرفانی مشرب پر حمل کرتے ہیں جو ان صاحب کے بقول ہزار سال بعد کشف ہوا ہے، سیکڑوں اور ہزاروں آیات واحادیث اور دعاؤں سے اس کے بر خلاف ثابت ہوتا ہے۔

اور اگر وہ کہتے ہیں کہ لا محدود ان معنوں میں سب پر مشتمل نہیں ہے، تو جب غیر اور غیریت آگئی تو انہیں اسی محدودیت کو ماننا ہو گا جس سے عددی وحدت کے معنی کرتے ہوئے انکار کرتے تھے۔ اصحابِ آئمہ علیہم السلام، شیخ مفید، شیخ صدوق، علامہ حلی اور دیگر ہزاروں علماء کی بیان کردہ توحید کو ہی قبول کرنا ہو گا۔ ورنہ ان کے مطالب و مسالک وہی «لیس فی الدار غیرہ دیار»[حاشیہ: "گھر میں اس کے سوا کوئی نہیں ہے" (اسفار: ۲/۲۹۲، دیوان منصور حلاج: ۱۴۶ء اشعة المعات: ۱۸۵، بستان السیاحة: ۳۷۳)] اور «کہ یکی ہست و ہیچ نیست جزاو» (کہ ایک

ہے اور کوئی نہیں اس کے بغیر)[حاشیہ: اس شعر کا دوسرا مصرعہ کچھ یوں ہے۔ "وحدہُ لا الہ الا ہو" (دیوان ہاتف اصفہانی: ۴۸۔۵۱)] اور

سہ نگردد بریشم ار اورا

پرنیان خوانی و حریر و پرند

[حاشیہ: (دیوان ہاتف اصفہانی: ۴۹)]

اور «سبحان من اظهر الاشياء و هو عينها» [حاشیہ: "پاک ہے وہ جو اشیاء کو ظاہر کرتا ہے اور خود عین اشیاء ہے"۔ (فتوحات مکیہ: ۴۵۹/۲)] اور «انا من اهوى و من اهوى انا» [حاشیہ: حلاج کے اس شعر کا دوسرا مصرعہ کچھ یوں ہے "نحن روحان حللنا بدنا" ترجمہ: میں اپنا معشوق ہوں اور وہ میں ہے۔ ہم دو روحیں ہیں جو ایک بدن میں ہیں۔ (دیوان حلاج: ۱۵۸)] اور «ہر لحظہ بہ شکلی بت عیار بر آمد» [حاشیہ: (دیوان شمس الحقایق: ۱۹۹-۲۰۰)] ہیں، کہ جو انکے اپنے الفاظ میں شطحیات ہیں۔

سچ پوچھیں تو اسلام، قرآن، آئمہ علیہم السلام اور اصحابِ معصومین کی توحید میں یہ نظریات نہ موجود تھے اور نہ وہ ان محوروں پر چلتی ہے۔ اسلام کی توحید میں اللہ کے ماسویٰ کا وجود اور اللہ کے ساتھ سب کی مغایرت آیات اور احادیث سے واضح اور روشن ہے۔ اور توحید میں اسی کلمۂ توحید «لا الهٰ الا الله» اور اس سے اس کے ماننے والوں کی مراد، نہ کہ اس کے منکروں اور مشرکوں کی فہم، سے آگے کچھ نہیں ہے۔ قرآن و حدیث کے انہی ظاہری مفاہیم پر مطمئن ہو جانا چاہئے اور ان سے آگے بات نہیں بڑھانی چاہئے اور جس سے شریعت نے منع کیا ہے، اس سے رک جانا چاہئے۔

توحید کے بارے میں مومنین کا ادراک، مشرکین کے ادراک سے الگ ہے جو کہتے تھے «اَجَعَلَ الْاٰلِہَۃَ اِلٰہًا وَّاحِدًا» [حاشیہ: (وہ کہتے تھے کہ) کیا اس نے سب معبودوں کو ایک معبود بنا لیا ہے؟ (سورہ ص: ۵)]۔ وہ حیران ہوئے کہ متعدد معبود ایک کیسے ہیں؟ اور وہ اس عظیم معنی کی طرف متوجہ نہیں ہوئے جو اس کلمے میں شامل ہے کہ الٰہ، اللہ ہی ہے اور انہوں نے اس سے صرف یہ سمجھا کہ الٰہ ایک ہے، لیکن مومنین «لا الٰہ الا اللہ» سے الٰہ کا اللہ میں منحصر کیا جانا سمجھتے تھے۔ حالانکہ یہ معنی بظاہر عددی وحدت ہے۔ لیکن یہ ایک خاص عدد ہے جس کی خصوصیت اس حصر کا اثبات ہے اور یہ تعدد نہیں ہے۔

نہج البلاغہ میں جابجا یہ نظریہ کہ خدا بالذات ممکنات سے جدا نہیں، رد ہو رہا ہے۔ «کَائِنٌ لَا عَنْ حَدَثٍ، مَوْجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ» ترجمہ: وہ ہے، ہوا نہیں۔ موجود ہے مگر عدم سے وجود میں نہیں آیا۔ [حاشیہ: نہج البلاغہ، خطبہ 1] اس قول سے کائنِ قدیم کے کائنِ حادث سے الگ ہونے اور عدم کا سابقہ نہ رکھنے والے موجود کے عدم کا سابقہ رکھنے والے موجود سے جدا ہونے اور ان کی بینونت عزلی کے سوا کیا معنی اخذ کیا جا سکتا ہے؟

«بِتَشْعِيرِهِ الْمَشَاعِرَ عُرِفَ أَنْ لَا مَشْعَرَلَهُ وَ بِتَجْهِيرِهِ الْجَوَاهِرِ عُرِفَ أَنْ لَا جَوْهَرَ لَهُ وَبِمُضَادَّتِهِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ عُرِفَ أَنْ لَا ضِدَّ لَهُ، وَبِمُقَارَنَتِهِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ عُرِفَ أَنْ لَا قَرِينَ لَه» [حاشیہ: چونکہ اس نے شعور کو علم کا وسیلہ قرار دیا ہے، اس سے پتا چلتا ہے کہ وہ قوتِ ادراک سے بے نیاز ہے۔ اس کے جواہر کو جوہر قرار دینے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا کوئی جوہر نہیں ہے۔ یہ جو اس نے اشیاء کے درمیان ضدیت رکھی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا کوئی ضد نہیں ہے۔ اس نے چیزوں کو ایک ساتھ رکھا تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ

اس کا کوئی ساتھی نہیں ہے۔ نہج البلاغہ، خطبہ 184؛ کتاب التوحید للشیخ الصدوق، صفحہ 37؛ کافی جلد 1، صفحہ 139، وغیرہ]

اس قسم کی دسیوں بلند پایہ احادیث اور اسماء حسنیٰ سے اس کی پوری کائنات سے ذاتی علیحدگی کے سوا کیا سمجھ میں آتا ہے؟ [حاشیہ: و عن الأمام الرضا علیه السلام أنه قال: «. . . ومباینته إیاہم مفارقته إنیتهم . . . وكنهه تفریق بینه وبین خلقه . . . أحد لا بتأویل عدد . . . مبائن لا بمسافة . . . فكل ما في الخلق لا یوجد في خالقه، وكل ما یمكن فیه یمتنع من صانعه . . .»، امام رضا علیہ السلام سے مروی ایک طویل حدیث میں آیا ہے: ۔۔۔ خدا کی خلق سے جدائی تحقق اور ہستی کا الگ ہونا ہے۔۔۔ اس کا کنہ اس میں اور مخلوقات میں تفریق ہے۔۔۔ وہ ایک ہے مگر عدد کے معنوں میں نہیں۔۔۔ وہ جدا ہے مگر مسافت کے معنوں میں نہیں۔۔۔ پس جو کچھ مخلوقات میں ہے، ان کے خالق میں نہیں ہے اور جو کچھ مخلوقات میں ممکن ہے، ان کے خالق میں ممتنع ہے۔ شیخ صدوق، کتاب التوحید، صفحات 36 تا 40؛ عیون اخبار الرضاؑ، جلد 1، صفحات 151 و 153۔ معصومین علیہم السلام سے اس مضمون کی متعدد روایات مروی ہیں۔]

اس نام نہاد اہلِ نظر نے اپنی فارسی تصانیف میں سے ایک میں لکھا ہے کہ خدا بالذات ماسوی سے جدا نہیں اور ماسوی سے باہر نہیں ہے اور بینونت عزلی نہیں رکھتا۔ تو ان سبھی آیات و احادیث اور توحید اور کلمۂ توحید سے علماء اور اکابر نے جو مراد لی ہے، اس کا کیا کریں گے؟ احتجاج طبرسی کی ایک حدیث کا ایک جملہ اور «بینونت بالعزله» کا، اگرچہ ان کی مراد پر دلالت نہیں کرتا، سب کے معرفتی

ادراکات اور ادعیہ و مناجاتِ ماثورہ کہ جو اس بنیاد پر لکھی گئیں، کے ظاہر کے خلاف معنی نہیں کیا جا سکتا۔

اصل بات تو یہ ہے کہ دارِ تحقق میں توحید کے باب میں غیر کے وجود کی نفی اور خدا کی تنہائی اور وحدت نہیں آئی ہے اور انبیاء کی دعوت اور رسالاتِ آسمانی اس بنیاد پر قائم نہیں ہیں۔ یہ توحید «اللہ» اور اس خدا کا انکار ہے جس کی طرف انبیاءؑ نے بلایا ہے اور جو «له الاسماء الحسنی» ہے۔ انبیاءؑ کی توحید، توحیدِ خالقِ کائنات اور توحیدِ «فعال ما یشاء» ہے۔ توحید «رب العالمين و مالک يوم الدين و جاعل الملائكة رسلاً و باعث الأنبياء والمرسلين» ہے۔ توحید الٰہ ہے جو رب و مربوب اور خالق و مخلوق اور جاعل و مجعول اور مالک و مملوک اور باعث و مبعوث اور اصطلاحاً واجب و ممکن کی بینونتِ عزلی اور فصل ذاتی پر مبنی ہے۔

خدا کی «غیر متناہی» اور «مَن هُوَ مُحيطٌ بِوُجودِهِ عَلى ما سِواهُ» کے طور پر توصیف کرنا کچھ اور ہی معنی دیتا ہے کہ جو ان مفاہیم سے میل نہیں کھاتا، اور خود آپ کے الفاظ میں ہجرت کے ہزار سال بعد تک کی فکری کاوشوں کو مسمار کر دیتا ہے۔ اب آپ اس ڈر سے کہ لوگ یہ نہ کہیں کہ یہ نئی فکر ہے اور انبیاءؑ اور مکتبِ اسلام اور اہلبیتؑ سے جدا ہے، یہ کہنے کی کوشش کر رہے ہیں کہ "حضرت مولی الموحدین علیہ السلام کے کلمات میں اس کی طرف اشارہ ہوا، مگر پہلے والے اس کو سمجھ نہ سکے"۔

حاصلِ بحث یہ ہے کہ ہم جتنا بھی غور کریں یہ قبول نہیں کر سکتے کہ مفہومِ توحید، جو اسلام اور قرآن کی دعوت کی اساس ہے، ایک ہزار سال تک اصحابِ معصومینؑ اور جلیل القدر علماء و متکلمین و حکماء سے مخفی رہا ہو یہاں تک کہ فلاں بندہ اسے پردے سے باہر لے آئے۔

بہت تعجب انگیز ہے کہ انسان یہ تصور کرے کہ شارعِ مقدس نے توحید جیسے بنیادی مسئلے کو مہمل رکھا اور اس کی اس طرح تبلیغ کی کہ حق واضح نہ ہوا۔ دوسرے لفظوں میں: ایسے تبلیغ نہ کی گئی کہ حق واضح ہوتا اور ہزار سال تک لوگ گمراہی سے بچ سکتے۔ اور ایسی بات جو سب باتوں میں اہم ترین ہے، روشن و آشکارا بیان نہ کیا جائے یہاں تک کہ کشف و شہود کے دعوے کرنے والوں کا زمانہ آئے اور ان کی باتوں میں الجھا ہوا شیعہ بھی اس چیز کو ہدایتِ اہلبیتؑ سے بعید نہ سمجھے اور اس بات کی سعی کرے کہ اتنے سارے فرامینِ امیر المؤمنینؑ میں سے، کہ جو سب کے سب اس عرفانی مکتب کو رد کرتے ہیں، کسی طرح بزعمِ خود ان حضرات کی فکر کشید کرے۔

واقعیت بھی یہی ہے کہ عالی قدر اصحابِ معصومینؑ اور محمد بن مسلم اور ابان بن تغلب جیسے لوگ اور شیخ مفید و شیخ طوسی و علامہ حلی جیسے بزرگ اس قسم کے عرفان سے آشنا نہ تھے اور نہ ہی ان پر ایسی کوئی تہمت ہی لگی۔ انہوں نے نہ فصوص الحکم اور اسکی شرحیں پڑھیں، نہ اسفارِ اربعہ پڑھی اور نہ ابنِ فارض اور ابنِ عربی جیسوں میں کوئی ذہنی اشتغال اور آشنائی رکھتے تھے۔ انہوں نے مکتبِ اہلبیتؑ اور مدرسۂ آئمہؑ میں ہی رہ کر علم و معرفت کو حاصل کیا۔

یہ بات بہت شرمندگی کی سبب ہے کہ قرآنِ کریم تو کائنات کی اہم ترین شخصیت اور سرورِ عالم کو خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے کہ «فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ» [سورہ محمد، آیت 19] اور کہتا

ہے کہ: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ»[سورہ آل عمران، آیت 18]، مگر یہ مدعیانِ عرفان کہ جو خود کو اور جن کے مرید ان کو عرفاء کہتے ہیں، کہیں کہ عوام کی توحید لا الٰہ الا اللہ ہے اور توحیدِ خواص لا موجود الا اللہ ہے۔[حاشیہ: غزالی، مشکاۃ الانوار، صفحہ 278؛ قیصری، رسالۃ فی التوحید والنبوۃ والولایۃ، صفحہ 34؛ میر داماد، جذوات و مواقیت، صفحہ 41؛ ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، جلد 1، صفحہ 48۔]

کیا وہ توحید کہ جس کا علم رکھنے کے بارے میں پیغمبرِ اعظم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کو مخاطب کیا گیا ہے، اگرچہ یہ خطاب در سے کہتا ہوں کہ دیوار سنے کے معنوں میں ہے، اور وہ توحید کہ خدا اور ملائکہ جس کی گواہی دیتے ہیں، عوام کی توحید ہے؟

یہاں یہ یاددہانی ضروری ہے کہ اس قسم کی آیات میں «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» یا ایسی آیات «هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ» میں معنی وہی «لا إلهَ إلاَّ اللَّه» کے ہیں۔ جیسا کہ ان دو آیات میں آیا ہے اور یہ معنوی اعتبار سے فرق نہیں رکھتیں۔ الفاظ کا فرق اسلئے ہے کہ اُن دو آیات میں مقدس لفظ «اللہ» پہلے آچکا تھا اور اس کی تعبیر تحرّز از تکرار اور تاکید بر توحید کے لئے ہے۔ اسکا مطلب یہ نہیں کہ «ھو» کسی ایسے معنی کی طرف اشارہ کر رہا ہو جس پر «اللہ» دلالت نہ کرتا ہو۔

ہم کہتے ہیں: یا الله سبحانك و بحمدك سبحان الله عما يصفون سبحان الله عما يقولون لا نحصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك، لانصفك الا بما وصفت به نفسك و لاندعوك الاّ باسماء سميت نفسك بها ضلّ من تكلم فيك و هدى من تكلم عنك اغفرلنا زلاتناولا تؤاخذنا باقوالنا، لايليق باهل البصيرة و ارباب الفطنة و المعرفة الا النظر فى ملكوت سمائك و ارضك و آثار قدرتك و عظم خلقك فسبحانك ما

اعظم مانری من خلقك و ما اصغر عظيمه فى جنب ما غاب عنا من قدرتك، جميع ما فى الكون ناطق بتسبيحك و مجدك و ان من شىء الاّ يسبح لاحول و لاقوة الا بك و انت العلى العظيم.

کتنی جسارت کی بات ہے کہ انسان کلمۂ طیبہ «لا إلهَ إلاَّ اللَّه» کو، کہ جس کی اتنی تعظیم کی گئی ہے اور جس سے سنگین اور عظیم کوئی اور کلام انبیاءؑ واولیاء کی میزان میں نہیں ہے، حقیر جانے اور اسے عوام کی توحید کہا جائے اور اپنے من گھڑت عقیدے «لا هو بلا هو إِلا هو» کو توحیدِار بابِ حقائق از انبیاءؑ واولیاء سمجھا جائے۔[حاشیہ: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ما قلت ولا قال القائلون قبلي مثل لا إله إلا الله.»، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے مروی ہے: میں نے ایسی کوئی بات نہیں کی نہ مجھ سے پہلے والوں نے ایسی کوئی بات کی ہے جو کلمۂ لاالٰہ الااللہ کی برابری کر سکے۔ شیخ صدوق، کتاب التوحید، جلد 1، صفحہ 18۔ اس موضوع پر متعدد احادیث مروی ہیں۔]

تكاد السماوات يتفطرن من كلام هؤلاء المعجبين بما نسجوه من الاصطلاحات و تنشق الارض و تخر الجبال هدااستغفرالله ربى و اتوب اليه و قد كان اللائق بى ايضاً ان لا الج فى هذا البحر الذى لا ساحل له و لاينجو من وقع فيه الاّ عصمه الله و تمسك بسفينة النجاة والذين هم امان من الضلال محمد و آله الابرار صلوات الله عليهم اجمعين فياربى لاتؤاخذنى بجهلى و لا تجعل ما كتبت حجة علىّ بل اكتبه فى صحيفة حسناتى فانّى ما اردت بذلك الاّ وجهك الكريم فاغفرلى يا ارحم الراحمين واخر دعوانا ان الحمدلله رب العالمين.

6 جمادی الاول، 1420 ہجری، تہران

لطف اللہ صافی

ماخذ: آیۃ اللہ العظمیٰ صافی گلپائگانی، ''نگرشی بر فلسفہ و عرفان''، صفحات 11 تا 38، انتشارات دلیل ما، قم، 1399 شمسی۔

2. عرفانِ نظری اور تفسیر بالرائے—آیۃ اللہ العظمیٰ ناصر مکارم شیرازی

عرفانِ نظری کے راستے پر چلنے والوں کے ایک گروہ کو قرآن کی تعلیمات اور معصومینؑ کے فرامین سے دوری اور عقل سے بیگانگی کی وجہ سے جو نقصانات اٹھانا پڑے ہیں، ان میں سے ایک تفسیر بالرائے کا شکار ہونا ہے۔ یعنی قرآنی نصوص اور احادیث کی اپنی رائے کے مطابق تفسیر کرنا، انکو اپنے اندرونی میلانات سے تطبیق دینا اور خدا اور معصومینؑ کی باتوں کی اطاعت کرنے کے بجائے، ان نصوص کو اپنے نادرست فکری اصولوں کا پابند بنانا!

احادیث میں تفسیر بالرائے کی مذمت

احادیث میں آیات اور روایات کی اپنی خواہشات کے مطابق تشریح اور موافقت کے بارے میں سخت تنبیہ کی گئی ہے، جیسا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مروی ایک حدیث میں پڑھتے ہیں: «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَقَدِ افْتَرى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ»، ”جس نے قرآن کی اپنی ذاتی رائے سے تفسیر کی تو گویا اس نے خدا پر جھوٹ باندھا۔[1] “

ایک اور روایت میں امام جعفر صادقؑ سے نقل ہوا ہے کہ: «وَمَنْ فَسَّرَ بِرَأْيِهِ آيَةً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَقَدْ كَفَرَ»، ”جس نے کسی آیتِ قرآنی کی تفسیر اپنی ذاتی رائے سے کی تو اس نے کفر کیا۔ “ [2]

نیز امام صادقؑ کی ایک اور حدیث میں ہے: «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ، اِنْ أَصَابَ لَمْ يُوجَرْ، وَاِنْ أَخْطَأَ خَرَّ (سَقَطَ) أَبْعَدَ مِنَ السَّمَاءِ»، ”جس نے قرآن کی تفسیر اپنی

رائے سے کی تو اگر وہ تفسیر درست ہوئی تب بھی اسے کوئی اجر نہیں ملے گا اور اگر اس سے غلطی ہو جائے تو وہ گویا آسمان سے گر کر زمین پر آ جائے گا۔[3]"

نہج البلاغہ میں امیر المؤمنین علیؑ فرماتے ہیں: "دوسری قسم کا فرد وہ ہے جس نے (زبردستی) اپنا نام عالم رکھ لیا ہے، حالانکہ وہ عالم نہیں۔ اس نے جاہلوں اور گمراہوں سے جہالتوں اور گمراہیوں کو بٹور لیا ہے اور لوگوں کیلئے مکر و فریب کے پھندے اور غلط سلط باتوں کے جال بچھا رکھے ہیں۔ قرآن کو اپنی رائے پر اور حق کو اپنی خواہشوں پر ڈھالتا ہے۔ بڑے سے بڑے جرموں کا خوف لوگوں کے دلوں سے نکال دیتا ہے اور کبیرہ گناہوں کی اہمیت کو کم کرتا ہے۔

کہتا تو یہ ہے کہ: میں شبہات میں توقف کرتا ہوں، حالانکہ انہی میں پڑا ہوا ہے۔ اس کا قول یہ ہے کہ: میں بدعتوں سے الگ تھلگ رہتا ہوں، حالانکہ انہی میں اس کا اٹھنا بیٹھنا ہے۔ صورت تو اس کی انسانوں کی سی ہے اور دل حیوانوں کا سا۔ نہ اسے ہدایت کا دروازہ معلوم ہے کہ وہاں تک آ سکے اور نہ گمراہی کا دروازہ پہچانتا ہے کہ اس سے اپنا رخ موڑ سکے۔ یہ تو زندوں میں (چلتی پھرتی ہوئی) لاش ہے۔

اب تم کہاں جا رہے ہو؟ اور تمہیں کدھر موڑا جا رہا ہے؟ حالانکہ ہدایت کے جھنڈے بلند، نشانات ظاہر و روشن اور حق کے مینار نصب ہیں۔ اور تمہیں کہاں بہکایا جا رہا ہے اور کیوں ادھر ادھر بھٹک رہے ہو؟ جبکہ تمہارے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی عترتؑ تمہارے اندر موجود ہے جو حق کی باگیں، دین کے پرچم اور سچائی کی زبانیں ہیں۔ جو قرآن کی بہتر سے بہتر منزل سمجھ سکو وہیں انہیں بھی جگہ دو اور پیاسے اونٹوں کی طرح ان کے سرچشمۂ ہدایت پر اترو۔[4]"

یہ موضوع صرف شیعہ منابع اور اہل بیتؑ کی روایات سے مخصوص نہیں ہے۔ اہلسنت کی صحاح ستہ میں بھی تفسیر بالرائے کی شدید مذمت کی گئی ہے۔ سننِ ترمذی میں تفسیر بالرائے کے عنوان سے ایک باب ہے جس میں متعدد احادیث بیان نقل ہوئی ہیں۔ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے نقل کیا گیا ہے کہ: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوّأ مقعده من النار»، ”جس نے قرآن کے بارے علم کے بغیر کوئی بات کہی، اس نے جہنم میں اپنی جگہ بنالی۔[5]“

ابنِ عربی اور آیاتِ قرآن کی عجیب و غریب تفسیریں

محیی الدین ابنِ عربی فتوحات مکیہ کی پہلی جلد میں سورہ بقرہ کی آیات 6 اور 7، «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَواءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ ٥ خَتَمَ اللَّهُ عَلى قُلُوبِهِمْ وَعَلى سَمْعِهِمْ وَعَلى أَبْصارِهِمْ غِشاوَه وَلَهُمْ عَذابٌ عَظِيمٌ»، کی تفسیر میں کہتا ہے:

”اے محمدؐ! کافروں نے اپنی محبت مجھ سے مخصوص کر رکھی ہے، اس لیے ان کو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ آپ ان کو ان عذابوں سے ڈرائیں جن کی وعید سنانے کا میں نے آپ کو حکم دیا ہے یا نہ ڈرائیں، وہ آپکی باتوں پر یقین نہیں کرتے کیونکہ وہ میرے علاوہ کسی کو درک نہیں کرتے۔

آپ ان کو میری مخلوقات سے ڈراتے ہیں حالانکہ وہ میری مخلوقات کو نہ درک کرتے ہیں اور نہ انکا مشاہدہ کرتے ہیں۔ وہ آپ پر کیسے یقین کریں گے جب کہ میں نے ان کے دلوں پر مہر لگادی ہے اور ان کے دلوں میں میرے غیر کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے؟ میں نے ان کے کانوں پر بھی مہر لگادی

ہے اور اسی وجہ سے وہ دنیا میں میرے سوا کسی کا کلام نہیں سنتے اور ان کی آنکھوں پر میں نے اپنے نور کا پردہ ڈالا ہے کہ جب وہ دیکھیں تو میرے سوا کچھ نہ دیکھیں۔

ان کے لیے میرے نزدیک بہت بڑا عذاب ہے۔ میں ان کو اس نورانی مشاہدے کے بعد آپ کے انذار کی طرف واپس لاؤں گا اور اپنے آپ کو ان سے چھپالوں گا۔ جس طرح میں نے آپ کو قاب قوسین او ادنیٰ کے مقام سے گرا کر ان لوگوں میں لا چھوڑا ہے جو آپ کا انکار کرتے ہیں۔ اور جو کچھ آپ میری طرف سے ان کے پاس لے کر گئے ہیں اس کو آپ کے منہ پر رد کرتے ہیں۔ میری وجہ سے آپ کو ایسے الفاظ سننے کو ملتے ہیں جن سے آپ کا سینہ تنگ ہو جاتا ہے۔[6] ''

متذکرہ عبارتوں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ تفسیر بالرائے کتاب و سنت کے معانی کی تفہیم میں کتنی بڑی گمراہی کا سبب بن سکتی ہے۔ یہاں تک کہ انتہائی منحرف کفار کو، جنہیں قرآن نے دوسری جگہ چوپایوں سے بھی کم تر قرار دیا ہے،[7] مومن ترین اور مقرب ترین بندے بنا دیا جاتا ہے۔ ایسا مفسر کفر کو ایمان میں، ظلمت کو نور میں اور بدترین کو بہترین میں بدل دیتا ہے۔

ابنِ عربی کے نزدیک عذاب کا مفہوم

ابنِ عربی اپنی کتاب فصوص الحکم کی فص اسماعیلیہ میں یوں رقم طراز ہے: ''اللہ تعالیٰ نے قرآن میں حضرت اسماعیل کی مدح میں انکو صادق الوعید (ڈرانے میں سچا) کہنے کے بجائے صادق الوعد (وعدوں کا سچا) کہا ہے۔ اللہ تعالیٰ خود بھی ایسا ہی ہے کیونکہ اس نے فرمایا ہے: «وَنَتَجاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ»، ''ان کے گناہوں سے صرفِ نظر کروں گا۔''[8] اس حقیقت کے باوجود کہ اس

نے گنہگاروں کو عذاب کی وعید دی ہے۔"آگے چل کر ابنِ عربی کچھ اشعار لکھتا ہے جن میں سے ایک یہ ہے:

یسمی عذاباً من عُذوبه طَعمه

وذلک له کالقشر والقشر صائن[9]

ترجمہ: "عذاب کو ذائقے کی مٹھاس کی وجہ سے (مادہ عَذب سے) عذاب کہا جاتا ہے۔ یہ اس راز کا چھلکا ہے، اور چھلکا تو پھل کی حفاظت کیلئے ہوتا ہے۔"

فصوص الحکم کے مشہور شارح قیصری نے محیی الدین کی اس بات کی تشریح کرتے ہوئے کہا ہے:

"گناہ گاروں کے لئے خدا کی نعمتیں اپنی مٹھاس اور لذت کی وجہ سے عذاب کہلاتی ہیں، کیونکہ عذاب کا لفظ اصل میں 'عذب' سے ہے اور یہ اپنے حقیقی معنی کو (جو کہ مٹھاس اور لذت ہے) ان لوگوں سے چھپا لیتا ہے جو پردے میں ہیں اور اشیاء کی حقیقت سے غافل ہیں۔ یا اس سے مراد اہلِ جہنم کی نعمتیں ہیں جو اہلِ جنت کی نعمتوں کی نسبت چھلکے کی مانند ہیں۔ کیونکہ جنت غموں میں گھری ہوئی ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ بھوسا جانوروں کی نعمت ہے اور گندم انسان کی نعمت ہے؟ اور بھوسا ان چھلکوں پر مشتمل ہے جو گندم کے دانوں کی حفاظت کرتے ہیں۔[10] "

ابنِ عربی کے انحراف کا رد

یہ تفسیر قرآن کی ان تمام آیات سے کھلا تضاد رکھتی ہے جو جہنمیوں کے عذاب کے بارے میں نازل ہوئی ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا بطور نذیر تعارف کراتی ہیں۔ اگر ہم اس قسم کی

مضحکہ خیز تفاسیر کو قبول کر لیں تو ہمیں تباہ کن زلزلوں، آسمانی بجلی اور پچھلی امتوں پر آنے والے طوفان کے عذاب وغیرہ، کہ جنہیں قرآن میں دنیا کا عذاب کہا گیا ہے اور آخرت کے عذاب کو اس سے سخت کہا گیا ہے[11]، کو بھی خوشگوار، پر لذت اور دلچسپ قرار دینا ہو گا۔

تعجب کا مقام ہے کہ گویا انہوں نے قرآن پر سرسری نظر بھی نہیں ڈالی کیونکہ قرآن نے آخرت کے عذاب کو پچاس سے زیادہ مرتبہ ''الیم''، یعنی دردناک، قرار دیا ہے، جب کہ جو چیز شیرین ہو وہ تکلیف دہ نہیں ہوتی۔ اور کئی بار ''مہین''، یعنی ذلیل کرنے والا کہا ہے، کیا وہ چیز جس میں خوشگواری اور لذت ہو وہ ذلیل کرنے والی ہو سکتی ہے؟

قرآن کریم میں ایک اور مقام پر ہم پڑھتے ہیں کہ اہلِ جہنم دوزخ کے مالک کے دامن کو پکڑ کر فریاد کرتے ہیں: کیا ہمارے لیے مرنا اور اس عذاب سے نجات پانا ممکن ہے؟ اور وہ جواب میں کہتا ہے: تمہیں یہیں عذاب میں رہنا چاہیے۔[12]

اور اللہ والوں کی توصیف میں آیا ہے کہ یہ وہ لوگ ہیں جو عرض کرتے ہیں: اے ہمارے رب! ہم سے جہنم کا عذاب پھیر دے، بیشک اس کا عذاب گلے کا پھندا ہے۔ بیشک وہ بہت ہی بری ٹھہرنے اور قیام کرنے کی جگہ ہے۔[13]

اور اگر ہم قرآن کی ان تمام آیات کا جائزہ لیں جن میں جہنم اور اہل جہنم اور ان کی مختلف سزاؤں کے بارے میں بتایا گیا ہے تو ہم دیکھیں گے کہ مذکورہ تفسیر قرآن کریم کی سینکڑوں آیات کے صریحاً مخالف ہے۔

ابنِ عربی اور بنی اسرائیل کے بچھڑا پوجنے کی توجیہ

ایک اور مثال جو بہت حیرت انگیز ہے وہ یہ ہے کہ محیی الدین ابنِ عربی نے فصوص الحکم کی فصِ ہارونیہ میں کہا ہے: حضرت ہارونؑ کی بچھڑے کی پرستش کو روکنے میں ناکامی، بر خلاف حضرت موسیٰؑ کے کہ جنہوں نے اس پر غلبہ حاصل کیا، خدا کی طرف سے ایک واضح حکمت تھی اور وہ یہ کہ خدا کی عبادت ہر شکل میں کی جائے۔[14]

قیصری نے محیی الدین کے کلام کی تشریح کرتے ہوئے کہا ہے: بچھڑے کی پرستش کو روکنے میں ہارونؑ کے کلام کا اثر نہ ہونا اور بچھڑے کی پرستش کرنے والوں پر غلبہ نہ پاسکنا، جیسا کہ موسیٰؑ کو غلبہ حاصل ہوا، یہ خدا کی ایک آشکار حکمت تھی تاکہ عالمِ ہستی کی سبھی صورتوں میں خدا کی عبادت کی جائے۔ اگرچہ یہ چہرے غائب ہو کر فانی ہو گئے، لیکن غائب اور فنا ہونے سے پہلے عبادت گزاروں کے ہاں الوہیت کا درجہ پالیا۔[15]

یہ واضح ہے کہ یہ تمام قیاسات اور غلط تفاسیر وحدت الوجود (بمعنی وحدتِ وجود و موجود) کے عقیدے کا نتیجہ ہیں۔ وہ یہ سمجھ رہے ہیں کہ وہ حقیقی توحید تک پہنچ چکے ہیں، جب کہ وہ ایسے شرک کے گڑھے میں گر چکے ہیں جو شرک کی تمام اقسام سے برا ہے۔ مشرکین بعض بتوں کی پوجا کرتے تھے، لیکن اس قسم کے وحدت الوجودی تمام موجوداتِ عالم کو بطورِ کلی بت بنا بیٹھے ہیں اور انہیں عبادت کے لائق سمجھتے ہیں۔ انکی شرط یہ ہے کہ عبادت کسی خاص بت تک محدود نہ ہو۔

اس منحرف مکتب کے ایک اور پیروکار کے کلام میں تفسیر بالرائے کو اپنے اوج پر دیکھا جا سکتا ہے۔ ابن ابی الحدید کی روایت کے مطابق ابو حامد محمد غزالی کا بھائی ابو الفتوح احمد غزالی ایک زوردار خطیب تھا۔

جب اس نے بغداد آکر وعظ شروع کیا تو اس نے ایک غلط طریقہ اختیار کیا۔ کیونکہ وہ شیطان کی زبردست حمایت کرتے ہوئے کہتا تھا: وہ سید الموحدین ہے۔ ایک دن منبر پر کہنے لگا: جس نے شیطان سے توحید نہیں سیکھی وہ کافر اور زندیق ہے۔ کیونکہ شیطان کو جب حکم ملا کہ وہ اپنے مولا کے علاوہ کسی اور کو سجدہ کرے تو اس نے انکار کیا اور سجدہ نہیں کیا۔[16]

اس بیان کا موازنہ ان آیات سے کریں جو ابلیس کے آدمؑ کو سجدہ کرنے سے انکار کے بعد سورہ حجر میں آئی ہیں: «قَالَ فَٱخۡرُجۡ مِنۡهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٞ○ وَإِنَّ عَلَيۡكَ ٱللَّعۡنَةَ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلدِّينِ○»، ''فرمایا اب تو بہشت سے نکل جا کیوں کہ تو راندہ درگاہ ہے۔ اور تجھ پر قیامت کے دن تک میری پھٹکار ہے۔[17] ''

ان دونوں کا ایک ساتھ موازنہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تفسیر بالرائے آیات الٰہی کے معنی میں کس قدر بدلاؤ لا سکتی ہے اور اس راستے پر چلنے والے خدا اور کلماتِ حق سے کس قدر دور ہو سکتے ہیں!

عبدالرحمٰن جامی: شیطان نے غیرت کی وجہ سے سجدہ نہ کیا

دلچسپ بات یہ ہے کہ عبدالرحمٰن جامی، جو کہ مشہور صوفیاء میں سے ہے، نے اپنے اشعار میں ایک روایت بیان کی ہے جس میں شیطان اور موسیٰؑ کے درمیان ہونے والی گفتگو کو پیش کیا گیا ہے۔ موسیٰؑ نے اس پر اعتراض کیا کہ تم نے آدمؑ کو سجدہ کیوں نہیں کیا؟ وہ کہتا ہے: میری غیرت مجھے خدا کے سوا

کسی کو سجدہ کرنے کی اجازت نہیں دیتی۔ دونوں کے درمیان نسبتاً طویل گفتگو میں حضرت موسیٰؑ کو ہارتے ہوئے ظاہر کیا گیا ہے۔ جامی کے اشعار درج ذیل ہیں:

پور عمران بہ دلی غرقہ نور

می شد از بہر مناجات بہ طور

دید در راہ سر دوران را

قاید لشکر مہجوران را

گفت: از سجدہ آدم بہ چہ روی

تافتی روی رضا راست بگوی

گفت: عاشق کہ بود کامل سیر

پیش جانان نبرد سجدہ غیر

گفت موسی: کہ بہ فرمودہ دوست

سر نہد ہر کہ بہ جان بندہ اوست

گفت: مقصود از آن گفت و شنود

امتحان بود محب رانہ سجود

گفت موسی: کہ اگر حال این است

لعن و طعن تو چرا آئین است

بر تو چون از غضب سلطانی

شد لباس ملکی شیطانی

گفت: کین ہر دو صفت عاریت اند

ماندہ از ذات بہ یک ناحیت اند

گر بیاید صد از این یا برود

حال ذاتم متغیر نشود

ذات من بر صفت خویشتن است

عشق او لازمہ ذات من است

تا کنون عشق من آمیختہ بود

در عَرَض ہای من آویختہ بود

داشت بخت سیہ و روز سفید

ہر دمم دستخوش بیم و امید

این دم از کشمکش آن رستم

پسِ زانوی وفا بنشستم

لطف و قہرم ہمہ یکرنگ شدہ ست

کوہ و کاہم ہمہ ہمسنگ شدہ ست

عشق شست از دل من نقش ہوس

عشق با عشق ہمی بازم و بس

ان اشعار میں تفسیر بالرائے کے نتیجے میں پیدا ہونے والا انحراف بڑے پیمانے پر نظر آتا ہے اور یہ تفکر قرآن کریم سے مکمل تضاد اور تناقض میں ہے، کیونکہ قرآن متعدد آیات میں کہتا ہے: شیطان کو اس کی نافرمانی کی وجہ سے ہمیشہ کے لیے خدا نے راندۂ درگاہ کر دیا تھا۔ اور اس نے بھی اپنی ہٹ دھرمی کی وجہ سے بنی آدمؑ کو فتنوں میں ڈالنے اور گمراہ کرنے کا فیصلہ کیا۔ نیز اس پر قیامت تک خدا کی لعنت برستی رہے گی اور ہم ہمیشہ قرآن پاک کی تلاوت سے پہلے قرآن کے اس حکم کی پیروی کرتے ہیں: «فَإِذا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجيمِ٥»[18]اور شیطان کے شر سے خدا کی پناہ مانگتے ہیں۔

احمد غزالی اور جامی کا رد

قرآن واضح طور پر کہتا ہے: شیطان خالص بندوں پر غلبہ نہیں رکھتا، بلکہ وہ ان کو گمراہ کرتا ہے جو اس کی پیروی کرتے ہیں: «انَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلى رَبِّهِم

يَتَوَكَّلُونَ انَّما سُلْطانُهُ عَلَى الَّذِيْنَ يَتَوَلَّونَهُ وَالَّذِيْنَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُوْنَ○» [19]

احمد غزالی اور جامی کے نزدیک اگروہ موحدین کا پیشوا ہے یا خدا تعالیٰ کا پاکباز عاشق ہے، تو نہ صرف اس سے خدا کی پناہ نہیں مانگنی چاہیئے بلکہ خود اس کی پناہ میں جانا چاہیئے۔ اس کے راستے پر چلنا چاہیئے اور اسے خدا کے حضور شفاعت کرنے والا سمجھنا چاہیئے!

سچ تو یہ ہے کہ انسان کو اس قسم کے ناموزوں اور بیہودہ الفاظ کو لکھتے ہوئے بھی شرم آتی ہے اور اگر شریعت کی حفاظت کرنے والے فقہاء اور راہ راست پر چلنے والے شیعہ متکلمین نہ ہوتے تو یہ گمراہ گروہ اسلام، قرآن اور شریعت پر نجانے کون کون سے مصائب لاتا!

ابنِ عربی کی تفسیر بالرائے کا ایک اور نمونہ

تفسیر بالرائے کا اس سے بھی عجیب نمونہ یہ ہے کہ انسان نہ صرف الفاظ کے مفاہیم کو اپنے باطنی میلانات کے مطابق موڑ دے بلکہ خود قرآن کے الفاظ میں بھی تحریف کر دے۔ مثال کے طور پر محیی الدین ابنِ عربی اپنی کتاب فصوص الحکم کی فصِ موسوی میں یہ کہتا ہے:

«ان المراد بقول فرعون (لَئِنِ اتَّخَذْتَ اِلهَاً غَيْرِی لاَجْعَلَنَّکَ من الْمَسْجُونِينَ) لأجعلنک من المستورين لأن السين من أحرف الزوائد، فاذا حذفت من سجن بقيت «جن» ومعناها الوقايه والستر»

ترجمہ: ”یہ جو فرعون نے موسیٰؑ کو دھمکی دی کہ اگر تم نے میرے علاوہ کسی اور کو معبود مان لیا تو میں تمہیں قیدی بنا دوں گا، اگرچہ اس جملے کا ظاہر دھمکی ہے مگر دراصل یہ دھمکی نہیں ہے بلکہ انکی حمایت کا اعلان ہے۔ اس لیے کہ سین حروف زائدہ میں سے ہے۔ سجن سے «س» نکال دیں تو جن بچتا ہے، جس کے معنی ڈھانپنے اور سہارا دینے کے ہیں۔[20] “

حیرت آور ہے کہ یہ نہ صرف قرآن کے مفاہیم کو اپنی مرضی سے بدل دیں، بلکہ قرآن کے الفاظ کو بھی بدل دیں جو دراصل قرآن میں ایک طرح کی تحریف ہے۔ اور اسے ایسی لغت میں تبدیل کر دیں جو عرب کے عرف میں بھی موجود نہیں ہے۔ مجونین کا لفظ عربی میں نہیں ہے۔ پس پہلے سین کو ہٹایا کہ مجونین ہو جائے، پھر جیم کے بعد ایک نون کا اضافہ کیا تا کہ مجنونین بن جائے۔ پھر مجنون کا ترجمہ حمایت شدہ کیا جو اس مفہوم کے خلاف ہے، جو ابتداً سمجھ آتا ہے۔

باوجود اس کے کہ فرعون نے نہ صرف حضرت موسیٰؑ کی کوئی حمایت نہ کی بلکہ انکا شدت سے پیچھا کیا اور کہا:

«وَ قَالَ فِرۡعَوۡنُ ذَرُوۡنِیۡۤ اَقۡتُلۡ مُوۡسٰی وَ لۡیَدۡعُ رَبَّہٗ ۚ اِنِّیۡۤ اَخَافُ اَنۡ یُّبَدِّلَ دِیۡنَکُمۡ اَوۡ اَنۡ یُّظۡہِرَ فِی الۡاَرۡضِ الۡفَسَادَ۝»، ”اور فرعون بولا: مجھے موسیٰ کو قتل کرنے دو اور اسے چاہیے کہ اپنے رب کو پکارے۔ مجھے خوف ہے کہ وہ تمہارا دین بدل دے گا یا زمین میں فساد پھیلا دے گا۔[21] “

اور اس کے علاوہ فرعون نے بنی اسرائیل کے چھوٹے لڑکوں کو قتل کیا اور بچیوں کو لونڈیاں بنانے اور مختلف مقاصد کے حصول کے لیے زندہ رکھا۔ چنانچہ وہ خود حضرت موسیٰؑ کو دھمکی دیتا تھا اور ان کے حامیوں کا خاتمہ کرنے کیلئے کوشاں رہتا تھا۔

عرفان و تصوف میں تفسیر بالرائے کا سبب کیا ہے؟

سچ تو یہ ہے کہ نام نہاد عرفاء یا منحرف عرفاء، بالخصوص صوفیاء، اپنے تصورِ کائنات میں اصولِ دین اور فروعاتِ دین کے بارے میں پہلے سے ذہن بنا لیتے ہیں۔ پھر جب وہ قرآن کی آیات یا احادیث مبارکہ کو اپنی جہان بینی سے متصادم دیکھتے ہیں اور ان میں سے کسی کو بھی نظر انداز نہیں کر سکتے تو تفسیر بالرائے کا سہارا لیتے ہیں، اور یہاں وہ اپنے نام نہاد عقلی اصولوں کو مرکزیت دیتے ہیں۔ پھر آیات اور احادیث کے مواد کو تبدیل کر کے اپنے ذہن کے مطابق ڈھالتے ہیں۔

جب کہ انہیں چاہیے تھا کہ وحی ربانی اور معصومینؑ کی احادیث کو اصالت دیتے اور اس بنیاد پر اپنے خیالات اور اعمال کی اصلاح کرتے۔ مثلاً جب وہ وحدتِ وجود (بمعنی وحدتِ موجود) کو اپنے مذہب اور عقیدے کی بنیادی اصل قرار دیتے ہیں تو وہ سامری کے بچھڑے کی عبادت سے متعلق آیات اور اس قسم کی دیگر آیات میں معنوی تحریف کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ ان کی اپنی رائے کے مطابق تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں:

سامری کے بچھڑے کی عبادت بھی خدا کی عبادت تھی کیونکہ دنیا میں ایک کے علاوہ کوئی موجود نہیں ہے۔

اس طرح مشرکوں کے افعال کی توجیہ ہو جاتی ہے۔ گویا مشرکوں کا مسئلہ صرف یہ تھا کہ انہوں نے مخصوص بتوں کا انتخاب کیا، ورنہ اگر وہ ہر چیز کی بیک وقت پوجا کرتے تو انکی نظر میں یہ کوئی قابلِ اعتراض بات نہ ہوتی۔ ان کا ایک امام شیخ شبستری اپنی کتاب گلشن راز میں کہتا ہے:

نکو اندیشہ کن ای مرد عاقل

کہ بت از روی ہستی نیست باطل

بدان کایزد تعالی خالق اوست

ز نیکو ہر چہ صادر گشت نیکوست

وجود آن جا کہ باشد محض خیر است

اگر شری است در وی اوز غیر است

مسلمان گر بدانستی کہ بت چیست

بدانستی کہ دین در بت پرستی است

وگر مشرک ز بت آگاہ گشتی

کجا در دین خود گمراہ گشتی

عرفانِ عملی میں انحرافات

کردار اور عمل میں بھی یہ لوگ اسی قسم کی باطل توجیہات کا شکار ہیں۔ جیسے ناجائز ریاضتیں کرنا کہ جو سیر و سلوک کے خطرات میں سے ہیں اور آخر کار انسان کو تباہ کر دیتی ہیں۔

روحانی ترقی کے نام پر چلے کاٹنے جیسی خرافات کا شکار ہونا، اور حتیٰ کہ شیطانی افکار اور شیطان کی پناہ میں آنا، اور روح کو تگڑا کرنے کے موہوم ہدف کیلئے لایعنی اذکار اور کھوکھلی باتوں میں پڑنا، شیخ یا مرشد کی بے چون وچرا اطاعت کرنا، اپنے بزرگوں کے بارے میں غلو کرنا، خیالی مکاشفات اور خود فریبی میں پناہ لینا، اس گمراہی کا دوسرا پہلو ہیں جو کاذب اور شیطانی عرفان سے نکلی اور عارفوں کے بعض گروہ اس میں ڈوبے ہوئے ہیں۔

حوالہ جات:

1۔ بحارالانوار، ج ۳۶، ص ۲۲۷، ح ۳؛ وسائل الشیعہ، ج ۱۸، باب ۱۳ از ابواب صفات قاضی، ح ۳۷۔

2۔ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۸۔

3۔ وسائل الشیعہ، ج ۱۸، ص ۱۴۹، ابواب صفات قاضی، باب ۱۳، ح ۶۶۔

4۔ نہج البلاغہ، خطبہ ۸۵، ترجمہ: مفتی جعفر حسین، المعراج کمپنی، لاہور، ۲۰۰۶ء۔

5۔ سنن ترمذی، ج ۴، ص ۲۶۸۔

6۔ فتوحات المکیہ، ج۱، ص۱۷۸، انتشارات دار الکتب العلمیہ، بیروت، لبنان۔

«يا محمد إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا ستروا محبتهم في عنهم ف سَوٰاءٌ عَلَيْهِمْ أَ أَنْذَرْتَهُمْ بوعيدك الذي أرسلتك به أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لاٰ يُؤْمِنُونَ بكلامك فإنهم لا يعقلون غيري و أنت تنذرهم بخلقي و هم ما عقلوه و لا شاهدوه و كيف يؤمنون بك و قد ختمت على قلوبهم فلم أجعل فيها متسعا لغيري و على سمعهم فلا يسمعون كلاما في العالم إلا مني وَ عَلىٰ أَبْصٰارِهِمْ غِشٰاوَةٌ من بهائي عند مشاهدتي فلا يبصرون سواى و لهم عذاب عظيم عندي أردهم بعد هذا المشهد السني إلى إنذارك و أحجبهم عني كما فعلت بك بعد قٰابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنىٰ قربا أنزلتك إلى من يكذبك و يرد ما جئت به إليه مني في وجهك و تسمع في ما يضيق له صدرك.»

7۔«وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ كَثيراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِها وَ لَهُمْ آذانٌ لا يَسْمَعُونَ بِها أُولئِکَ كَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولئِکَ هُمُ الْغافِلُونَ○»(سورہ اعراف، آیت ۱۷۹)

8۔ سورہ احقاف، آیت ۱۶۔

9۔ قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۱۹۴، چاپ المکتبہ الزہراء علیہا السلام۔

10۔ ایضاً

11۔«فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي أَيَّامٍ نَحِسَاتٍ لِنُذِيقَهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاهِ الدُّنْيَا وَلَعَذَابُ الآخِرَهِ أَخْزَى وَهُمْ لا يُنْصَرُونَo»(سورہ فصلت، آیت ۱۶).

12۔«وَ نادَوْا يا مالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنا رَبُّكَ قالَ إِنَّكُمْ ماكِثُونَo»(سورہ زخرف، آیت ۷۷).

13۔«وَالَّذينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذابَها كانَ غَراماً o إِنَّها ساءَتْ مُسْتَقَرًّا وَ مُقاماًo»(سورہ فرقان، آیات ۶۵و۶۶).

14۔ فصوص الحکم، ص ۱۹۴۔

15۔ قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۱۱۰۰، چاپ المکتبہ الزہراء سلام اللہ علیہا۔

16۔ شرح نہج البلاغہ، ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۰۷۔

17۔ سورہ حجر، آیات ۳۴-۳۵۔

18۔ سورہ نحل، آیت ۹۸۔

18۔ سورہ نحل، آیت ۹۹۔

20۔ مقدمۂ فصوص الحکم، ص ۱۴، باتعلیقۂ ابو العلاء عفیفی۔

21۔ سورہ غافر، آیت ۲۶۔

ماخذ: آیۃ اللہ العظمیٰ ناصر مکارم شیرازی، ''مبانی تفسیر قرآن''، انتشارات امام علی ابن ابی طالب (ع)، ۱۳۹۵.

3. وحدت الوجود کی اقسام، اس کے بطلان پر دلائل اور فقہی احکام — آیۃ اللہ العظمیٰ ناصر مکارم شیرازی

(درسِ خارج سے اقتباس)

غلو کی ایک مثال بت پرستی تھی۔ انہوں نے بتوں کو بلند کر کے معبود کے درجے پر پہنچادیا۔ دوسری مثال وحدت الوجود کی ہے۔ خدا کو نیچے لا کر امکانی موجودات سے ملا دیا گیا۔ انہوں نے بتوں کو بلند کیا، یہ خدا کو نیچے لے آئے۔

چونکہ وحدت الوجود کا مسئلہ بہت پیچیدہ ہے اور میرے خیال میں کسی کتاب میں اس کی اتنی تفصیل نہیں ہے جو طلباء و فضلاء کیلئے کافی ہو، اس لیے میں نے سوچا کہ دو دروس میں اس پر روشنی ڈالوں۔

اقسامِ وحدت الوجود

وحدت الوجود کے تین معانی بنتے ہیں۔ ایک وحدتِ مفہومی ہے۔ یعنی وجودِ امکانی اور وجودِ واجب کیلئے لفظ وجود کا مفہوم مشترک ہے۔ یعنی وجود مشترک لفظی نہیں ہے، کہ جو وجود امکانی کیلئے الگ استعمال ہوتا ہو اور وجودِ واجب کیلئے الگ، وجود دونوں کیلئے ایک مفہوم رکھتا ہے۔ دونوں اس کے مصادیق ہیں۔ یہ وحدتِ مفہومی کوئی قابلِ اعتراض بات نہیں ہے۔

وحدت الوجود کا دوسرا معنی وحدتِ حقیقی ہے۔ حقیقتِ وجود عدم کے مقابلے میں ایک ہے۔ نہ ہونے کے مقابلے میں ہونا، ممکن اور واجب کیلئے برابر ہے۔ وجود بطورِ مشکک کہا جاتا ہے: وجودِ امکانی اور وجودِ واجبی، لیکن ہر دو نورِ وجود ہیں۔ جیسے روشنی کا اطلاق سورج پر بھی ہوتا ہے اور شمع پر بھی ہوتا

ہے۔ دونوں نور ہیں۔ ان کی حقیقت ایک ہے۔ لیکن جدا ہیں۔ یہ شمع ہے اور وہ سورج ہے۔ اس میں بھی کوئی قابلِ اعتراض بات نہیں ہے۔

لیکن تیسرا مفہوم وحدتِ مصداقی ہے۔ دنیا میں وجود کا صرف ایک ہی مصداق ہے اور وہ خدا ہے۔ جو چیزیں ہم دیکھ رہے ہیں خدا کے سوا کچھ نہیں ہے۔ ''لا الله الا ہو'' نہیں کہتے، ''لا شیء الا ہو'' کہتے ہیں۔ اس کے سوا کوئی شیء وجود نہیں رکھتی۔ یہ معنی صوفیوں کے کلام میں صریحاً آیا ہے۔

صوفیوں کے کلام میں وحدتِ مصداقی کے نمونے

بعض صوفی کہتے ہیں: ''سبحانی ما اعظم شانی'' یعنی: میری شان کتنی بلند ہے۔ میں خداوندِ سبحان ہوں۔ ان کا ایک بزرگ کہتا ہے: ''لیس فی جبّتی الا الله'' میری قمیص میں خدا کا غیر نہیں ہے۔ ان کی کتابوں سے حوالے میری کتاب جلوۂ حق میں ہیں۔

بعد میں کہتے ہیں یہ سب شطحیات ہیں۔ جب دماغ گرم ہو جاتا ہے تو یہ الفاظ نکلتے ہیں۔ اب یہ سچ ہے یا جھوٹ، سنجیدہ بات ہے یا مذاق؟ شطحیات یعنی کیا؟ اور وہ ان کا معروف شطحیات نہ کہنے والا شاعر، شاہ نعمت اللہ ولی، کہتا ہے:

موج بحریم و عین ما دریاست

بحر می داند آنکہ او از ماست

یعنی: ''ہم اس سمندر کی لہریں ہیں، سمندر ہم ہے۔ سمندر جانتا ہے کہ وہ ہم میں سے ہے۔''

وہ کہتے ہیں: یہ حقیقتِ توحید ہے۔ خدا کے سوا کچھ نہیں۔ بعض اوقات ان باتوں کو اسرارِ پنہانی کہتے ہیں۔ ہر کسی کو مت بتاؤ۔ یہ تمہیں کافر سمجھیں گے۔ یہ راز ہیں۔ صوفیوں کا خفیہ راز وہی وحدت الوجود ہے، اور کچھ نہیں۔ ایک شاعر اس کے بارے میں کہتا ہے:

گفت آن یار کزاو گشت سرِ دار بلند

جرمش آن بود کہ اسرار ہویدا میکرد

یعنی منصور حلاج کو اس لیے پھانسی ہوئی کہ اسرار بیان کرتا تھا۔ انا الحق یا انا اللہ کہہ کر وحدت الوجود کے راز کو کھول دیا۔

بعض اوقات دعویٰ کرتے ہیں کہ نااہل لوگ وحدت الوجود کے معنی کو نہیں سمجھے۔ ہر چیز عینِ ذاتِ حق ہے۔ نااہلوں کو نہ بتاؤ۔ راز ہے۔ ان کے شاعروں کی خاص تعبیرات بھی ہیں۔

ہاتف اصفہانی کے اشعار

یہاں ہاتف اصفہانی کے اشعار پیش کرتا ہوں کہ جو بڑی وضاحت سے وحدت الوجود کو بیان کرتا ہے۔ شعری ادب کے حساب سے بہت اچھے اشعار ہیں۔ وہ وحدت الوجود کو مختلف تشبیہات و عبارات کی مدد سے واضح بیان کرتا ہے۔ کہتا ہے:

یار بی پردہ از در و دیوار

در تجلی است یا اولی الابصار

یعنی خداوند در و دیوار میں نمایاں ہے۔ چلو یہاں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ سب وجودِ خدا کے آثار ہیں۔ پھر کہتا ہے:

چشم بگشا بہ گلستان پس

جلوہ آبِ صاف در گل و خار

یعنی: آنکھ کھولو، باغ میں صاف پانی کا جلوہ پھول اور کانٹے میں ہے۔ یہاں آب صاف سے مراد خدا اور گل و خار سے مراد ممکنات ہیں۔

زِ آب بی رنگ، صد ہزاران رنگ

لالہ و گل نگر در این گلزار

یعنی بے رنگ پانی سے ہزاروں رنگ نکلے، گلزار میں لالہ و گل کو تو دیکھو۔ اب یا یہ اتحاد ہے یا حلول ہے۔

پی بری گر بہ راز شان دانی

کہ ہمین است سرِ اسرار

کہ یکی است و ہیچ نیست جزاو

وحدہٗ لاالٰہ الا ہو

یعنی: اگر ان کے راز کو سمجھ لو تو یہی وہ سرِ اسرار ہے کہ ایک وہی ہے اور اس کے سوا کچھ وجود نہیں رکھتا۔ وحدہٗ لا الٰہ الا ہو۔

اب وحدہٗ لا الٰہ الا ہو تو ٹھیک ہے کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ مگر یہ کہنا کہ کچھ اور موجود نہیں، یہ کیا ہے؟ یہ باتیں وہ صراحت کے ساتھ کہتے ہیں۔ یہ چھپا راز کہلاتا ہے اور کہتے ہیں عام لوگوں کو نہ بتایا کرو۔ اس کا کلام کافی طولانی ہے۔ بعض جگھوں پر واضح تر الفاظ میں یہ بات کہتا ہے۔ مثلاً کہتا ہے کہ رات خدا کے دیدار کی تڑپ میں ادھر ادھر پھر رہا تھا کہ آتشکدے میں پہنچا۔ اور وہاں پیرِ مغاں کو دیکھا جو آگ بھڑکا رہا تھا۔ میں ایک کونے میں بیٹھ گیا تو اس نے کہا اس مسلمان کیلئے جام لے آؤ۔ پھر مجھے جام پلایا۔

چون بخوردم نہ عقل ماند و نہ ہوش

سوخت ہم کفر از آن و ہم ایمان

یعنی جب شراب پی تو نہ عقل رہی اور نہ ہوش رہا، کفر اور ایمان دونوں جل کر بھسم ہو گئے۔

مست افتادم و در آن مستی

بہ زبانی کہ شرح آن نتوان

این سخن می شنیدم از اعضا

ہمہ، حتیٰ الورید والشریان

کہ یکی است و ہیچ نیست جز او

وحدہٗ لاالٰہ الا ہو

یہاں بھی ہاتف کہتا ہے کہ مست ہوا، سب سے بے خبر ہوا، پھر دیکھا ساری کائنات ایک وجود ہے۔ یوں اس حقیقت وحدت الوجود کو پالیا۔ یہ وہ بات ہے جو مروجہ عرفان کے شعراء، زعما، بزرگان، چھوٹے بڑے سب نے کہی ہے۔

شیعہ فقہاء کا موقف

یہاں پر سید کاظم یزدی کی عروۃ الوثقیٰ سے ایک عبارت بیان کرنا چاہتا ہوں تاکہ ہمارے فقہاء کا موقف واضح ہو جائے۔ اس کے بعد اس عقیدے کے بطلان پر قرآنی اور عقلی دلائل پیش کروں گا۔ وہ لکھتے ہیں:

«لا إشكال في نجاسة الغلاة و الخوارج و النواصب، و أمّا المجسّمة و المجبّرة و القائلين بوحدة الوجود من الصوفيّة إذا التزموا بأحكام الإسلام فالأقوى عدم نجاستهم، إلّا مع العلم بالتزامهم بلوازم مذاهبهم من المفاسد.“(السید محمد کاظم الیزدي،العروة الوثقى فيما تعم به البلوى، جزء1، ص140)

ترجمہ: ”غالیوں، خوارج اور نواصب کے نجس ہونے میں کوئی شک نہیں۔ البتہ جسم الٰہی یا جبر کے قائلین اور وحدت الوجود کے قائل صوفی، اگر احکام اسلامی کے پابند ہوں تو بہتر یہ ہے کہ انکو نجس نہ سمجھا جائے۔ لیکن اگر یہ لوگ اپنے فاسد مذاہب کے لوازمات کے پابند ہوں تو نجس ہیں۔“

ان کے مذہبِ فاسدہ کے لوازم کیا ہیں؟ مثلاً اگر کہیں کہ جب سب خدا ہے، عابد و معبود الگ نہ رہے تو عبادت کیوں؟ یا مثلاً معاد کے قائل نہ ہوں، بھلا وجود خود کو خود ہی کیوں اجر یا عذاب دے گا؟! اگر وحدت الوجود کے اعتقادی اور عملی لوازمات کے پابند ہوں تو نجس ہوں گے۔

اگر ان کے اعتقادی اور عملی لوازمات کے پابند نہ ہوں اور باقی مسلمانوں کی طرح اسلامی عقائد و اخلاق و احکام کے پابند ہوں، اور فقط خیالی دنیا میں خود فریبی کا شکار ہو کر وحدت الوجود کے مغالطے میں مبتلا ہوں تو پاک ہیں۔

آیت اللہ العظمیٰ سید محسن الحکیم مستمسک میں نجاستِ کفار کی بحث میں، کہ جہاں عروۃ الوثقیٰ میں وحدت الوجود کی طرف اشارہ موجود ہے، وحدت الوجود کے قائلین کے کچھ اقوال نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

«أما القائلون بوحدة الوجود من الصوفية فقد ذكرهم جماعة، ومنهم السبزواري في تعليقته على الاسفار، قال:

”والقائل بالتوحيد إما أن يقول بكثرة الوجود والموجود جميعاً مع التكلم بكلمة التوحيد لساناً، واعتقاداً بها إجمالا، وأكثر الناس في هذا المقام. وإما أن يقول بوحدة الوجود والموجود جميعا، وهو مذهب بعض الصوفية. وإما أن يقول بوحدة الوجود وكثرة الموجود، وهو المنسوب إلى أذواق المتألهين. وعكسه باطل. وإما أن يقول بوحدة الوجود والموجود في عين كثرتهما، وهو مذهب المصنف والعرفاء الشامخين. والأول : توحيد

عامي، والثالث : توحيد خاصي، والثاني: توحيد خاص الخاص، والرابع: توحيد أخص الخواص .“

أقول: حسن الظن بهؤلاء القائلين بالتوحيد الخاص والحمل على الصحة المأمور به شرعا، يوجبان حمل هذه الأقوال على خلاف ظاهرها، وإلا فكيف يصح على هذه الأقوال وجود الخالق والمخلوق، والآمر والمأمور والراحم والمرحوم؟! وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه أنيت.(مستمسک العروۃ الوثقیٰ، جلد 1، ص 391)

وہ ملا صدرا کی اسفارِ اربعہ پر ملا ہادی سبز واری کے حاشیے کی عبارت نقل کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ اگر حُسنِ ظن رکھیں تو کہنا ہو گا کہ ان کی باتوں کے مجازی معنوں کو ترجیح دی جائے۔ ورنہ خالق و مخلوق اور آمر و مامور اور راحم و مرحوم ایک ہو جائیں گے۔

واقعیت یہ ہے کہ سب صوفیوں پر حسن ظن رکھنا ممکن نہیں ہے۔ جب کوئی کہہ رہا ہے کہ ”لیس فی جبتی الّا الله“ میری قمیض میں اللہ کے سوا کوئی نہیں۔ یا کہتا ہے: ”سبحانی ما اعظم شانی“ میں کتنا بلند ہوں کہ خدا کے ساتھ متحد ہوں۔ ان کے بارے میں نہ تو حسن ظن رکھا جا سکتا ہے اور نہ ان کو مجازی معنوں میں لیا جا سکتا ہے۔ مگر یہ کہ لفاظی کی جائے۔ ہم چاہتے ہیں کہ منطقی بات کریں۔ لفظوں کے کھیل میں نہیں پڑنا چاہتے۔ عابد و معبود و پرستش و نماز و روزہ و سجود اور ان کے آثار کے ساتھ وحدت الوجود کا کیا رابطہ بنتا ہے؟ اگر کہیں کہ تمام عالم ایک ہستی ہے اور وہ خدا ہے، تو یہ سب معنی کھو دیتے ہیں۔

امام خمینی کا حاشیہ

امام خمینی نے اپنے حاشیے میں لکھا ہے:

«إن كانت مستلزمة لإنكار أحد الثلاثة.»

کہ اگر وحدت الوجود کا نظریہ ان تین چیزوں میں سے کسی ایک کا منکر بنادے تو وہ شخص نجس ہو گا: الوہیت، توحید اور رسالتِ محمدی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر ان تین اصولوں، یعنی خدا کا وجود، اس کے ایک ہونے اور رسالتِ خاتم الانبیاء کا انکار نہ کریں اور یہ معاملات اور عبادات میں اسلامی احکام کی پابندی سے ظاہر ہو تو یہ پاک شمار ہوں گے۔

ان جیسی شخصیت نے بھی یہ حاشیہ لگایا ہے۔ دیگر فقہاء نے بھی اس قسم کی بات کی ہے۔ یہاں مراد یہ ہے کہ دل سے انکے پابند ہوں، خالی زبانی اظہار کافی نہیں ہے۔

وحدت الوجود عقل کی میزان میں

اب یہ ان کے عقائد تھے، جو اکثر صوفیوں کے ہوتے ہیں۔ وہ اس قسم کی وحدت الوجود کے قائل ہیں۔ اب ہم ذرا عقلی دلائل کی روشنی میں بحث کرتے ہیں۔

ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ابدی اور ازلی ہے۔ جیسا کہ خداشناسی کے درس میں اس کو ثابت کیا ہے۔ وہ ایسی ذات ہے جس میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔ وہ کمالِ مطلق ہے۔ یعنی اس کے کمال کی کوئی حد نہیں ہے۔ نہ اس میں کچھ اضافہ ہوتا ہے نہ ہی کچھ کم ہوتا ہے۔ ہم عبادت کریں تو اللہ کے جمال وجلال میں کچھ اضافہ نہیں ہو گا۔

وہ لامحدود ہے۔ اس میں کوئی کمی نہیں ہے۔ ہماری عبادات سے ہمیں فائدہ ہوتا ہے، اسے نہیں۔ چنانچہ خدا کی ذات ازلی وابدی ہے۔ لایتغیر و کمالِ مطلق ہے۔ یہ ایک اصلِ مسّلم ہے۔

دوسری طرف عالمِ امکان کو دیکھتے ہیں کہ ازلی وابدی نہیں ہے۔ بچہ فلاں روز پیدا ہوا اور فلاں روز مر گیا۔ عمارت کو ایک دن بناتے ہیں اور ایک دن گراتے ہیں۔ ہر چیز کا ایک ماضی ہے، ابتداء ہے، تغیر ہے۔ چیزیں نمو و پرورش پاتی ہیں۔ بچہ اور درخت نمو و پرورش پاتے ہیں۔ رشد کرتے ہیں، لاغر ہوتے ہیں۔ حرکت کرتے ہیں۔ اس جگہ سے اس جگہ جاتے ہیں۔ حس کرتے ہیں۔ کیا یہ صفات اس ذاتِ ازلی وابدی کیلئے ممکن ہیں؟ ابتداء، انتہاء، تغیر، عوارض، رشد، نمو، زمان، مکان، وہ ذات ان سے بالاتر ہے۔

موجودات امکانی کو گنا جا سکتا ہے۔ کیا یہ دونوں ایک جیسے ہو سکتے ہیں؟ وحدت یعنی کیا؟ یعنی ازلی و غیر ازلی کا ایک ہونا؟ وحدتِ متغیر ولایتغیر؟ وحدتِ متحرک و غیر متحرک؟ وہ جو زمان و مکان کے محتاج ہیں، ان کا اس سے ایک ہو جانا جو زمان و مکان سے بالاتر ہے؟ یہ وحدت کیسے ہو سکتی ہے؟

اگر خیالی دنیا اور شعر و شاعری کی بات ہو، مثلاََ فلاں شاعر نشے میں بے خبر ہو کر ایسا کہہ رہا ہے، تو اس قسم کی شعر و شاعری اور تخیلات کی اور بات ہے۔ واقعیت میں یہ متغیر اس ثابت سے متحد نہیں ہو سکتا۔ کون سی عقل یہ قبول کرتی ہے کہ یہ دونوں ایک دوسرے کے عین ہوں؟ واحد ہوں؟

کبھی کہتے ہیں کہ یہ ایسے معاملات ہیں جن کی طرف آپ کی توجہ کافی نہیں اور آپ سمجھے نہیں ہیں۔ یہ ایسی باتیں ہیں جو منطق اور عقل کو پسند نہیں ہیں۔ خیالات کو پرے رکھ کے کوئی معقول بات کرنی

چاہئے۔ دو اور دو چار کی طرح بتائیں، کیا متغیر اور ثابت ایک ہیں؟ کیا ازلی و ابدی اور غیر ازلی و غیر ابدی ایک ہیں؟ ممکن نہیں کہ ایک ہوں۔

عملی زندگی میں وحدت الوجود کے اثرات پر بعد میں بات کرتے ہیں۔ یہ بہت گہرے اثرات ہیں۔

اس بنیاد پر، اگر ہم آیاتِ قرآنی کو ایک طرف رکھ دیں۔ آدھے سے زیادہ قرآن وحدت الوجود کی مخالفت پر مبنی ہے اور اس پر بعد میں روشنی ڈالیں گے۔ فی الحال صرف عقلی دلائل کی رو سے دیکھتے ہیں کہ یہ درست نہیں ہے۔

الفاظ کا گورکھ دھندہ

کبھی کہتے ہیں موجوداتِ امکانی امورِ اعتباری ہیں۔ امرِ حقیقی خدا کی پاک ذات ہے۔ ہم پوچھتے ہیں امورِ اعتباری سے آپ کی کیا مراد ہے؟ اسے کھول کر بیان کریں۔ کیا یہ بس ایک خیال ہے یا واقعیت ہے؟ میں ایک خیالی چیز ہوں یا ایک حقیقی وجود رکھتا ہوں؟ چاہے ایک کمزور وجود رکھتا ہوں۔ اس شمع کی طرح جس کا آفتابِ عالمِ ہستی سے کوئی مقابلہ نہیں ہے۔

بالآخر ہمارا ہونا ایک حقیقت ہے یا خیال، اعتبار یعنی کیا؟ اس بات پر توجہ کریں۔ اس قسم کی بحثوں میں ان کا ایک حربہ لفظوں سے کھیلنا ہے۔ اصطلاحات کا کھیل رچاتے ہیں۔ الامور الاعتباریہ، یہ اعتباری امور ہیں۔ یہ مظاہر و تجلیات ہیں۔ مجالی حق ہیں۔

ہمارا سوال ہے، آپ ان الفاظ سے ہٹ کر بتائیں، بالآخر ہم ہیں یا نہیں ہیں؟ صاف بات کریں۔ اگر ہم نہیں ہیں تو یہ سوفسطائیوں والی بات ہوئی۔ وہ کہتے تھے کہ ہم جو دیکھتے ہیں یہ سب خواب و خیال

ہے۔ جیسے خواب میں شکلیں نظر آتی ہیں جن کی کوئی واقعیت نہیں ہوتی۔ موجوداتِ خارجی و عینی کے ہونے منکر ہیں۔ یوں یہ بھی سفسطہ میں پڑ رہے ہیں۔ اگر یہ سب خیالی دنیا ہے تو چلیں مکتب سوفسطائیہ پر بحث کریں۔ اگر یہ چیزیں حقیقی ہیں تو یہ متغیر موجودات اس ثابت ذات سے متحد نہیں ہو سکتے۔ یہ ایک سادہ اور روشن دلیل ہے۔

خدا بہت قریب ہے

یہاں ہم اس بات تک پہنچ جاتے ہیں کہ ہمارا عقیدہ ہے کہ اللہ کی ذاتِ اقدس ہم سے زیادہ ہمارے قریب ہے۔ بعض لوگ یہاں سمجھنے کی غلطی کر جاتے ہیں۔ «وَ هُوَ مَعَكُم اَينَ مَاكُنتُم» یعنی: تم جہاں بھی ہو، خدا تمہارے ساتھ ہے۔ «وَ نَحنُ اَقرَبُ اِلَيهِ مِن حَبلِ الوَرِيد» یعنی: ہم شہرگ سے زیادہ انسان کے قریب ہیں۔ «وَاعلَمُوا اَنَّ اللهَ يَحُولُ بَينَ المَرءِ وَ قَلبِهِ» یعنی: اور جان رکھو، اللہ انسان اور اس کے دل کے درمیان ہوتا ہے۔

دوست نزدیک تراز من بہ من است

واین عجب ترکہ من ازوی دورم

یہ سب صحیح ہے۔ خدا ہم سے نزدیک تر ہے۔ خدا محیط ہے۔ لیکن خدا عینِ مخلوق نہیں ہے۔ الگ ہے۔ وہ احاطہ الٰہیہ قبول ہے، وہ اس کا ہماری نسبت ہمارے زیادہ قریب ہونا قبول ہے۔ ہمیں مسئلہ وحدت الوجود سے ہے کہ واجب اور ممکن ایک نہیں ہو سکتے۔

مخلوقات حقیقی موجودات ہیں

ممکن خیال نہیں، وجود رکھتا ہے۔ واقعیت ہے، لیکن یہ واقعیت اس واقعیت سے بالکل الگ ہے۔ خدا و خلق کی صفات متضاد ہیں۔ مخلوقات زمان و مکان رکھتی ہیں۔ امکانی موجودات اجزاء سے مرکب ہیں۔ یہ اجسام اجزاء پر مشتمل ہیں۔ خدا مرکب نہیں ہے۔

«قُل هُوَ اللهُ اَحَد» یعنی: کہہ دو وہ اللہ یکتا ہے۔ اللہ کے اجزاء نہیں ہیں۔ «لیسَ کَمِثلِهِ شیءٌ» یعنی: کوئی چیز اس کی مثل نہیں ہے۔ «وَ لَم یَکُن لَهُ کُفُوَاً اَحَد» یعنی: کوئی اس کا ہمسر نہیں ہے۔ آپ کہتے ہیں وہ ہمہ چیز ہے اور سب چیزیں وہ ہیں۔ اس بات کو ان آیات کے ساتھ کیسے ملایا جا سکتا ہے۔

سوفسطائی نہ بنیں!

یہاں اس بحث کو ختم کرتے ہوئے کہوں گا کہ الفاظ کے ساتھ کھیلنا بند کریں۔ سیدھی بات کریں۔ سوفسطائی سوچ کو، کائنات کے وجود کے انکار کو پرے رکھ دیں۔ پھر بیٹھ کر گفتگو کریں۔ یہ وجودِ واجب ان صفات کا مالک ہے، یہ وجودِ ممکن ان صفات کا مالک ہے۔ ہم ممکنات کو دیکھ رہے ہیں۔ ان کے تغیرات کو دیکھ رہے ہیں۔ ان کے زوال، حدوث، نمو اور فنا کو دیکھ رہے ہیں۔ کہتے ہو یہ اور وہ ایک ہیں؟

یہ عقل سے سازگار نہیں ہے۔ یوں ہم نے مکتبِ وحدت الوجود، بمعنی وحدتِ موجود و وحدتِ مصداقی، کے بطلان پر عقلی دلیل قائم کی۔ یہ کہنا کہ دنیا میں ایک ہی وجود ہے، سب اسی سمندر کی امواج ہیں، عقلی دلیل سے غلط ثابت ہو گیا۔

خدا پاک اور منزہ ہے

ہم ان وجوداتِ خارجی میں درندے، آلودگی، گندگی وغیرہ بھی دیکھتے ہیں۔ کیسے ان کو خدائے پاک سے متحد کہہ دیں؟ شرپسند، دہشت گرد، قاتل، شراب خور لوگ، گندی، آلودہ اور متعفن چیزیں، سب کو ذات خدا سے متحد قرار دیں؟

اگر کوئی ہمیں کہہ دیں وہ گندگی دراصل تم ہو، تو ہم کتنے ناراض ہو جائیں گے۔ جب ایک انسان ایسی نسبت دینے سے اتنا ناراض ہو جاتا ہے تو کیا یہ صحیح ہے کہ اسی چیز کی نسبت ذاتِ پاکِ حق کی طرف دی جائے۔ اور یہ کہا جائے کہ وہ ان سب موجودات سے بلا استثناء متحد ہے۔ یہ عجیب بات ہے۔

وحدت الوجود قرآن کی میزان میں

اب نقلی دلائل اور قرآنی آیات کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اب آیاتِ قرآنی کی طرف جا کر دیکھتے ہیں کہ کیسے ان آیات پر یقین رکھتے ہوئے وحدتِ وجود کو ماننا محال ہے؟

اگر قرآنی آیات پر غور کریں تو پتا چلتا ہے کہ آیات قرآنی کسی صورت میں وحدتِ الوجود سے سازگار نہیں ہیں۔ تقریباً آدھے سے زیادہ قرآن اس خیال کی نفی کرتا ہے۔ میں نے ان آیات کے دس گروہ ترتیب دیئے ہیں۔ یہ ایک نمونہ ہیں، ان کے علاوہ بھی آیات ہیں۔ خود فیصلہ کیجئے کہ ان آیات کا وحدت الوجود کے عقیدے سے کوئی تعلق بنتا ہے؟

1۔ آیاتِ خلقت:

قرآن مجید میں یہ آیات بہت زیادہ ہیں۔ خلقتِ آسمان، زمین، انواعِ موجودات، انسان، درخت، وغیرہ کا ذکر آیا ہے۔ «وَ مِنْ آیاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ إِذا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ» (سورۃ روم، آیت 20) یعنی: اس کی نشانیوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس نے آپ کو مٹی سے پیدا کیا پھر انسان کی صورت میں آپ پھیل گئے۔ خلقت آدم، خلقت نطفہ، جنین وغیرہ۔ سورہ زمر کی چھٹی آیت میں ہے: «يَخلُقُكُم فِي بُطونِ اُمَهاتِكُم خَلقاً مِن بَعدِ خَلقٍ فِي ظُلَمَاتِ ثَلاثٍ»، خدا نے آپ کو ماؤں کے شکم میں خلق کیا اور تین ظلمتوں میں رکھا۔ پیٹ، رحم اور نال کے اندھیروں میں بچہ رہتا ہے۔ خداوند نے ایک کے بعد ایک خلقت قرار دی ہے۔ اچھا اگر ہم معتقد ہوں کہ ایک ہی وجود ہے، پھر خالق کا کیا مطلب ہوا؟ خاک سے انسان بنانا کیا ہوا؟ جنین کیا ہے؟ حمل کے دوارن تبدیلیوں کا کیا کریں؟ ان کا کیا مفہوم رہ جائے گا؟ ایک ذات ہے، باقی کچھ نہیں؟ یہ قرآن کی ان اصطلاحات کے ساتھ کھلا تضاد ہے۔

قرآن میں دوگانگی ہے۔ ایک طرف وجودِ واجب ہے اور ایک طرف وجودِ ممکن۔ خالق اور مخلوق ہیں۔ خدا خالق، انسان مخلوق، دورانِ حمل تبدیلیوں سے گزرتا ہوا جنین مخلوق ہے۔ وحدتِ وجود ناممکن ہے۔

2۔ آیاتِ عبادت

آیاتِ قران سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اپنی عبادت کی دعوت دی ہے۔ «وَ ما خَلَقتَ الجِنَّ وَ الاِنسَ اِلَّا لِيَعبُدُونِ»، یعنی: ہم نے جن اور انسان کو صرف عبادت کیلئے خلق کیا ہے۔ اس کے علاوہ نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ اور ان کے اثرات پر آیات ہیں۔ اب کیا وجودِ واحد

خود اپنی پرستش کرتا ہے؟ اگر عابد و معبود متحد ہیں تو گویا خود اپنی عبادت کرتا ہے۔ خود اپنے لئے نماز پڑھتا ہے اور روزے رکھتا ہے۔ اس کا کیا مطلب ہے؟

3۔ آیاتِ رزق

آیات کا تیسرا گروہ رزق کے بارے میں ہے۔ اس موضوع پر قرآن مجید میں بہت سی آیات آئی ہیں۔ جیسے کہ سورہ سبا کی آیت نمبر 24 میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

«قُل مَن يَرزُقُكُم مِنَّ السَّمٰواتِ وَالاَرضِ قُلِ اللّٰهُ» کہہ دو تمہیں کون آسمانوں اور زمین سے رزق دیتا ہے؟ کہو اللہ۔ قرآن جواب کا انتظار بھی نہیں کرتا۔ رزق والی آیات کے ساتھ شکر و کفران والی آیات کو بھی ملا دیں۔ «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَاَزِيدَنَّكُمْ» تم شکر کرو اللہ آپ کو اور دے گا۔ اگر عالمِ ہستی میں ایک وجود ہے تو پھر رازق کون ہے اور مرزوق کون ہے؟ خدا اپنی ذات کو روزی دیتا ہے؟ کیا خداوند شکر کرتا ہے اور کفران کرتا ہے؟ «وَلَئِنْ كَفَرْتُم اِنَّ عَذَابِى لَشَدِيد» اگر تم کفر کرو گے تو میرا عذاب بہت سخت ہے۔ کیا خدا یہ بات اپنے آپ کو کہہ رہا ہے؟ یہ اصلاً مہمل ہے۔ قرآن کے راستے پر چلیں تو وحدت الوجود کا کوئی مفہوم نہیں رہتا۔ توجیہ ممکن نہیں رہتی۔

4-آیاتِ اطاعت

چوتھا گروہ آیات اطاعت و معصیت ہیں۔ سورۃ محمد آیت نمبر 33 میں ہے: «يَا اَيُهَا الَذِيْنَ آمَنُوا اَطِيعُوااللّٰه وَ اَ طِيعُوا الرَسُولَ وَلَاتُبْطِلُوا اَعْمَالَكُمْ» یعنی: اے ایمان والو،

اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اطاعت کرو اور اپنے اعمال کو برباد نہ کرو۔ کفر، ارتداد اور ریاکاری کی وجہ سے اعمال ضائع نہ کرو۔ اور سورۃ طٰہٰ کی آیت نمبر 121 میں ہے:

«وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوىٰ» یعنی آدم نے اپنے رب کی نصیحت پر عمل نہ کیا تو راحت کے راستے سے بے راہ ہو گیا۔ وہ اطاعت کی آیت اور یہ عصیان کی آیت، کون کس کی اطاعت کرتا ہے؟ کون کس کی نافرمانی کرتا ہے؟ اگر وحدت حقیقی ہے تو پھر اطاعت و عصیان کا کوئی معنی نہیں رہتا۔ اپنی اطاعت اور اپنی نافرمانی کا کیا مطلب ہے؟

اطاعت و عصیان کا تصور تب ہی کیا جا سکتا ہے جب ذاتِ واجب اور ممکنات الگ الگ ہوں۔ خالق، مخلوق، عابد، معبود، واجب، ممکن، اطاعت اور جس کی اطاعت ہونی ہے سب موجود ہیں۔ لیکن اگر ایک وجود کی اصالت پر انحصار کریں تو یہ سب مفاہیم ضائع ہو جائیں گے۔ آدھے سے زیادہ قرآن، بلکہ جہاں سے پڑھیں، اس وحدتِ مصداقی سے سازگار نہیں ہے۔

5-آیاتِ بعثت

سورۃ النساء آیت نمبر 165 میں ہے: «رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنْذرين لِئَلّا يَكُونَ لِلنَاسِ علىٰ الله حُجَّة بَعْدَالرُسُلِ وَكَانَ الله عَزيزاً حَكِيماً» یعنی: ہم نے رسول بھیجے جو مطیع لوگوں کو خوشخبری دیتے تھے اور گنہگاروں کو ڈراتے تھے تاکہ لوگوں پر حجت تمام ہو۔ یہ نہ کہیں کہ خداوندا، اگر تم نے رسول بھیجے ہوتے تو ہم تیری اطاعت کرتے۔ ہم نے بھیج کر اتمام حجت کیا۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر وجود واحدِ حقیقی ہے، ہر رُخ سے، تو ارسالِ رسل کا کیا مقصد ہے؟ یعنی اللہ تعالیٰ اپنے لیے رسول بھیجتا ہے کہ اسے خوشخبری سناتے ہیں اور اسے انذار کرتے ہیں؟ اس پر اتمام

حجت کرتے ہیں؟ کیسی اتمام حجت؟ کیسی بشارت؟ کیسا انذار؟ ارسال رسل کیسا؟ کتابوں کا نزول کیسا؟

پیغمبر آئے ہیں کہ انسانوں کی تربیت کریں۔ ضروری ہے کہ مربی الگ ہو، تربیت پانے والا الگ ہو۔ اگر سب ایک ہے تو خود اپنی تربیت کر رہا ہے؟ رسول بھیجنے کی آیات متعدد ہیں۔ قرآن میں 25 پیغمبروں کا نام لیا گیا ہے اور بعض دیگر کا نام نہیں آیا ہے۔ انکی بعثت کا مقصد کیا تھا؟ وجودِ واحد کا تصور ان مسائل کے ساتھ بالکل سازگار نہیں ہے۔

6-آیاتِ امتحان

سورہ بقرہ کی آیت نمبر 155 تو آپ جانتے ہیں: «وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَیءٍ مِنَ الْخَوفِ وَ الْجوعِ وَ نَقْصٍ مِن الْاَمْوالَ وَالْاَنْفُسِ وَالثَّمَراتِ وَ بَشِّرِ الصَابِرِين» یعنی اے پیغمبر ان سے کہہ دیں کہ ہم تمہارا امتحان لیں گے وحشت، بھوک، نقصانِ اموال، قحط اور پھلوں سے۔ پھلوں کے بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے اس سے مراد روحانی پھل ہیں، جیسے کہ: اولاد و شاگرد وغیرہ۔ صبر کرنے والوں کو بشارت دو کہ امتحان میں کامیاب ہوں گے۔ سوال یہ ہے کہ آیاتِ امتحان بھی قرآن میں کم نہیں ہیں۔ امتحان کون لے رہا ہے؟ خود اپنا امتحان کر رہا ہے؟ خود بھوک، خوف و نقصانِ اموال و ثمرات سے اپنا امتحان لے رہا ہے؟ خود کو صبر کی بشارت دے رہا ہے؟ واقعاً ان باتوں کا کوئی مفہوم نہیں ہے اگر ہم وحدتِ حقیقی کے قائل ہوں، وحدتِ مصداقی، کہ وجود کے ایک سے زیادہ مصادیق نہیں ہیں، کہ جس کے اکثر صوفی قائل ہیں۔ پہلے عرض کیا ہے کہ صوفی

تب تک صوفی نہیں ہوتا جب تک اس کا قائل نہ ہو۔ اگر ایسی بات ہے تو پھر ان آیات کا کیا کریں؟ کوئی معنی نہیں رہتا۔

7 - آیاتِ معاد

ساتواں گروہ وہ آیات ہیں جو حشر و نشر اور قیامت میں سوال کئے جانے اور فنائے دنیا پر دلالت کرتی ہیں۔ سورۃ یاسین آیت نمبر 51 کو دیکھیں: «وَ نُفِخَ فِی الصُورِ فَاِذا ھُمْ مِنَ الْاَجْداثِ اِلَیٰ رَبِّھِم یَنْسَلُونَ» یعنی: اور پھر جب صور پھونکا جائے گا تو سب کے سب اپنی قبروں سے نکل کر اپنے پروردگار کی طرف چل کھڑے ہوں گے۔

جب دوسری بار صور پھونکا جائے گا تو انسان قبروں سے اٹھ کر خدا کی عدالت کی طرف حرکت کریں گے۔ اب یہ آیات جو معاد کے حالات پر ہیں، سوال، حشر و نشر، قبروں سے نکل کر میزان الٰہی کا سامنا کرنا، ہاتھ میں نامۂ اعمال لے کر سوالوں کا سامنا کرنا، ان کو وحدت الوجود کے ساتھ کیسے ربط دیا جائے گا؟ کیسا نامۂ اعمال؟ کس کا نامۂ اعمال؟ جو سوال کر رہا ہے وہ خود سے کر رہا ہے؟ وہ خود قبروں سے بہ سوئے عدالتِ محشر چلے گا؟ ملاحظہ کر رہے ہیں کہ وہ اعتقاد ان باتوں کے سامنے کس قدر لایعنی ہو جاتا ہے۔

یہاں ہم ایک اہم نکتے کی جانب متوجہ ہوتے ہیں کہ یہ وحدت الوجود کا عقیدہ ضرور اسلام کے باہر سے آیا ہے۔ اسلام سے پہلے بعض یونانی فلسفیوں میں تھا۔ بعض صوفیوں میں تھا، جو اسلام سے پہلے بھی ہوتے تھے۔ یہ مختلف شکلوں میں ہوتا تھا۔ مثلاً قدیم ہندوستان میں تھا۔ جب مختلف قومیں مسلمان ہوئیں تو یہ بھی داخل ہو گیا۔ یہ تفکر درآمد ہوا ہے۔ باہر سے آیا ہوا یہ خیال اسلامی تعلیمات

کے بر عکس ہے۔ یہ صوفی مسلمان ہوئے تو اسے بھی اسلام کا حصہ بنانا چاہا۔ ایسی چیز جس کا کوئی ربط نہیں بنتا۔

اگر کہتے ہیں کہ وحدت الوجود مجازی ہے تو ہم کہتے کہ چلو خیر ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ حقیقی وحدت ہے اور اس بڑھ کر کوئی حقیقت نہیں ہے۔ صریحاً کہتے ہیں کہ حقیقت ایک ہی ہے۔ اگر وہ کہیں کہ مجازی طور پر کہہ رہے ہیں تو خیال بافی کا میدان تو کھلا ہے۔ عیب یہ ہے کہ وحدتِ حقیقی کہتے ہیں۔

وہ کہتے ہیں کہ کثرت مجازی ہے۔ کہتے ہیں کہ یہ جو آپ دیکھ رہے ہیں سب خیال ہے۔ کثرت خیال، توہم اور مجاز ہے۔ خارج میں وحدت ہے۔ خارج میں ایک وجودِ واحد ہے۔ تاہم ہم اپنے تخیل سے اسے کثرت میں تقسیم کرتے ہیں۔ صوفی کثرت کو مجازی سمجھتے ہیں۔

8-آیاتِ مکافات

آیات کا آٹھواں گروہ مکافات، عذاب اور جہنم کے ذکر پر مبنی ہے۔ سورہ فاطر کی آیت نمبر 37 میں ہے: «وَ هُمْ يَسْطَرِخُونَ فِيها رَبَّنا اَخْرِجْنَا نَعمَل صالِحاَ غَيرَ الَذی كُنَّا نَعمَلُ» یعنی: جہنم والے فریاد کریں گے کہ اے اللہ ہمیں یہاں سے نکال تا کہ ہم نیک اعمال کریں۔ اچھا اب عذاب کے بارے غور کریں۔ جہنم میں کون رو رہا ہے؟ یہ جہنم ہے کیا؟ العیاذ باللہ کیا یہ عینِ ذات خدا ہے؟ جہنمی وہ خود، اور آتشِ جہنم بھی وہ خود ہے؟ فریاد و نالہ بھی وہی ہے؟ مجھے واپس لوٹادو تا کہ نیک اعمال کروں، یہ وہ خود کہہ رہا ہے؟ یہ جڑ سے ایک مجہول اور غلط بات ہے۔

9 -آیاتِ بہشت

نواں گروہ جنت کے متعلق آیات ہیں۔ سورہ دہر کی آیت نمبر 5 میں پڑھتے ہیں: «انَّ الْاَبْرارَ یَشْرَبُونَ مِنْ کَاس کانَ مِزاجُها کافُورا» نیک لوگ خوشبودار جام پئیں گے۔ خدانے بارہا قرآن میں جنت اور اس کی نعمتوں کا ذکر کیا ہے۔ سب منفرد اور خاص اثر و لذت رکھتی ہیں۔ نیک و پاک لوگ جنت میں تکیہ لگائے آمنے سامنے بیٹھے ہوں گے۔ خوبصورت لڑکے ان کی خدمت پر مامور ہوں گے۔ اس قسم کی چیزوں کی کثرت ہے۔ سوال اب یہ ہے کہ کیا جنت عینِ ذاتِ خدا ہے؟ تکیے بھی وہ ہیں؟ کیا پیالے بھی اور وہ سب نیک لوگ بھی خدا ہیں؟ جتنا بھی حساب لگائیں یہ سب باتیں نامفہوم ہیں۔

10-آیاتِ شفاعت

اور دسواں گروہ شفاعت کی آیات ہیں۔ آیت الکرسی میں آتا ہے: «مَنْ ذَالذی یَشْفَعُ عِنْدَهُ اِلّا بِاِذْنِهِ» یعنی: کون ہے جو اس کی اجازت کے بغیر شفاعت کرے؟ بعض وہابی شاید شفاعت کا بھی انکار کردیں۔ یہ قرآن میں سے صرف مطلب کی آیات اٹھاتے ہیں۔

اس آیت میں آیا ہے کہ کون ہے جو اللہ کی اجازت کے بغیر شفاعت کرے؟ یعنی اللہ کے اذن کے ساتھ شفاعت کا مفہوم بنتا ہے۔ آیاتِ شفاعت بہت ہیں۔ یہاں یہ دیکھنا چاہتے ہیں کون کس کی شفاعت کر رہا ہے؟ کیوں کر رہا ہے؟ وہ وجود جو ایک ہے، ازلی و ابدی ہے، لایتغیر ہے، خود شفاعت کروا رہا ہے؟ خود شفاعت کر رہا ہے؟ کیا وہ خود شافع بن کر اپنے گناہوں کو خود بخش دے گا؟

تتمہ

یہ آیاتِ قرآن کے دس گروہ تھے جو پیش کئے۔ اصلاًان کا وحدت الوجود سے کوئی جوڑ نہیں ہے۔ یہ تفکر اسلام میں دوسروں نے داخل کیا ہے۔ تعلیماتِ اسلام کی روح سے ان کی بالکل کوئی سنخیت نہیں ہے۔

ان دس گروہوں کے علاوہ دس گروہ اور بھی قرآنی آیات کے ڈھونڈے جا سکتے ہیں جو اس تفکر کے ساتھ بالکل سازگار نہ ہوں۔

آخر میں پھر آیۃ اللہ العظمیٰ حکیم کی بات دہراؤں گا کہ اگر حسن ظن رکھیں، صوفیوں سے نہیں بعض مسلم فلاسفہ کے بارے میں حسن ظن رکھنے کی بات کر رہے ہیں، تو ان کی باتوں کے ظاہری معنوں کی جگہ مجاز مراد لینا ہوگا۔ اگر ظاہری مطلب کو ہی ان کا مراد سمجھا جائے تو یہ تفکر اصلاً اسلام کے ساتھ میل نہیں کھاتا۔ جو اس کے قائل ہوں ان کے بارے میں کیا کہہ سکتے ہیں؟

اب آخری نکتہ بیان کر کے درس کو ختم کرتا ہوں۔ اگر کوئی مذہبِ وحدت الوجود کے لوازمات کا پابند ہو تو وہ مسلمان نہیں ہو سکتا۔ ملتزم بہ لوازمات وحدت الوجود ہونے کا مطلب جنت و جہنم کا منکر ہونا، عابد و معبود کا منکر ہو جانا، عذاب و پاداش الہیٰ کا منکر ہو جانا ہے۔ فاسد مذہب کے لوازمات کا قائل ہونا یہی ہے۔ یعنی یہ آیات اس کے سامنے رکھی جائیں اور وہ ان کو نہ مانے۔ کہے یہ سب مجاز ہے۔ حقیقت وحدت الوجود ہے۔ اگر وحدت الوجود کے لوازمات کا قائل ہو تو ان سب ضروریات اسلام و قرآن کا انکار لازم آتا ہے۔ اس وقت ممکن نہیں ہے کہ ہم اسے مسلمان سمجھیں۔

امید ہے یہ بات واضح ہو گئی ہو گی کہ وحدت الوجود کے فاسد ہونے کا کیا مطلب ہے اور یہ کیوں فاسد ہے۔ یہاں تین دلائل عرض کئے ہیں، ایک عقلی، ایک عقلائی اور ایک نقلی، والسلام علیکم ورحمۃ اللہ و برکاتہ۔

مزید دیکھیئے: آیۃ اللہ العظمیٰ ناصر مکارم شیرازی، ''مبانی تفسیر قرآن''، صفحات 194 تا 213، انتشارات امام علی ابن ابی طالب (ع)، ۱۳۹۵.

4. فتنۂ فلسفہ و فلاسفہ—آیۃ اللہ العظمیٰ حاج شیخ لطف اللہ صافی گلپائگانی

مامون عباسی (متوفی 833ء) کے زمانے سے یونانیوں کا فلسفہ مسلمانوں میں پھیلنا شروع ہوا تو اسلام کی نصوص، بالخصوص اصولِ دین، فلسفیوں کی تاویلات کی زد پر آ گئے۔ چنانچہ انہوں نے اپنی آراء کے مطابق نصوص کے معنی بدلے۔

شریعت کی نصوص کے ظاہری معانی سے آزاد ہو کر فلسفے، اور حتیٰ کہ (یونانی) طبیعیات، کی رو سے آزادانہ تشریحات کرنے کا رواج ہو گیا تو انہوں نے لوگوں کو نصوص کے حقیقی معنوں سے دور کر دیا۔ توحید و صفاتِ الٰہیہ اور حادث و قدیم اور خالق و مخلوق وغیرہ کے معنوں میں انہوں نے ان چیزوں کو داخل کیا جو ظواہر سے میل نہیں کھاتیں۔

چنانچہ انہوں نے اپنے مذہب کو ظن و گمان اور مفروضوں پر استوار کیا اور اس کی ایسی تشریح کی جو دین کے مالک اور مفسرینِ برحقؑ کی منشاء کے خلاف تھی۔ انہوں نے اعلیٰ معارف کی تفسیر انبیاءؑ کے راستے سے ہٹ کر کی۔ انکے اذہان آسمانی ہدایت کے نور سے روشن نہیں ہوئے تھے۔ پس وہ ذہنی طور پر بے لگام ہو گئے اور اپنی مرضی کی راہوں پر چل پڑے۔

وہ ایسی اصطلاحات لائے جو قرآن کی اصطلاحات سے موافق نہیں ہیں۔ وہ ایجاب، حلول، اتحاد اور وحدت الوجود جیسی اصطلاحوں میں پڑ گئے۔ انہوں نے حادث و قدیم کے تعلق کو مخلوق و خالق کے بجائے معلول و علت کے تعلق کی طرح قرار دیا، جبکہ ان میں واضح فرق ہے۔ کہاں خالق و مخلوق اور کہاں علت و معلول؟ دوسری اصطلاح سے وہ مفہوم نہیں نکلتا جو پہلی اصطلاح سے سمجھ میں آتا ہے،

جو دوسری کا مطلب ہے وہ پہلی کا نہیں ہے۔ دونوں راستے ایک نہیں اور نہ ہی ایک مقصد تک پہنچاتے ہیں۔

علت پہلی، دوسری، ۔۔ہو سکتی ہے لیکن خالق پہلا، دوسرا اور تیسرا نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح معلول بھی پہلا، دوسرا، تیسرا۔۔۔ ہو سکتا ہے لیکن مخلوق میں ایسا اول، دوم، سوم کا سلسلہ نہیں ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ بعض احادیث میں ''اول ما خلق الله نوری'' آیا ہے، لیکن اس سے مراد وہ نہیں کہ جیسے پہلے معلول کو دوسرے کی علت، اور دوسرے کو تیسرے کی علت سمجھا جائے ویسے ہی پہلی مخلوق دوسری کی خالق ہو۔ سب مخلوقات، چاہے کچھ پہلے خلق ہوئی ہوں اور کچھ بعد میں، انکا خالق ایک ہی ہے اور سب کو اسی ایک سے خلقت کی نسبت ہے۔ یہ ایسا تعلق نہیں جیسے معلولِ ثانی جو کہ علتِ ثالثہ ہو وہ معلولِ اول و علتِ ثانیہ کا معلول ہو۔

فلسفیوں کی کتابیں، اور ان میں جو کچھ بظاہر آسمانی وحی سے مطابقت رکھنے والا مواد پایا جاتا ہے وہ بھی وحی کے ساتھ مکمل طور پر متفق نہیں، نہ وہ کتاب و سنت سے ثابت ہے۔ اس میں خشک و تر، حق و باطل مخلوط ہے۔ بعض مقامات پر وہ انبیاءؑ سے متفق ہیں اور بعض جگہوں پر انکا اختلاف ہے۔

خصوصاً ماضی قدیم کے (یونانی) لوگ، جو خدا تعالیٰ کے رسولوں کی لائی ہوئی ہدایت پر رسمی حد تک یقین رکھتے اور عمل کرتے تھے مگر ان کے اذہان اس رہنمائی سے خالی ہو چکے تھے اور انبیاءؑ کی رہنمائی کے بغیر عقل گمراہ ہو جاتی ہے۔ جو (مسلم) فلاسفہ ان کے بعد آئے وہ ان کے راستے پر چلے اور ان کے نقشِ قدم کی پیروی کی۔

تاہم انہوں نے ان مفروضات کی کتاب وسنت سے تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی۔ گویا وہ اسلام کے معارف کو معنوی طور پر ان مفاہیم کے قریب لانا چاہتے تھے جنہیں ان کی عقل درست سمجھ رہی تھی۔ لہٰذا ان میں سے صرف چند ہی خطاؤں، لغزشوں اور پھسلنے سے محفوظ رہے۔

اس لیے ہم دیکھتے ہیں کہ معاصرین میں سے مشہور ترین متکلمین نے معادِ جسمانی کے مسئلہ پر معروف مذہبی فلسفیوں کی رائے کو سختی سے مسترد کیا، یہاں تک کہ ان کو گمراہی کا شکار قرار دیا کہ خدا ہمیں اس سے بچائے۔ حوالے کیلئے ملا محمد اسماعیل مازندرانی کا قرآن کی اس آیت ''وكان عرشه على الماء (سورہ ہود، آیت 7)'' کی تفسیر میں لکھا گیا رسالہ دیکھا جاسکتا ہے۔

یہ اپنی جگہ ایک انحراف ہے کہ ان حضرات نے ان امور پر بحث کرنا اپنے اوپر لازم کر لیا کہ جن کے بارے میں بات کرنا نا صرف واجب نہیں ہے، بلکہ منع کیا گیا ہے۔ کیا وہ لوگ ہدایت یافتہ ہیں جو ارسطو، افلاطون، سقراط، رواقیوں اور مشائیوں، یعنی فارابی اور ابنِ سینا، کے عقائد کو اپنائے ہوئے ہیں یا وہ لوگ ہیں جو محمدؐ و آلِ محمدؑ کی تعلیمات کو اپنائے ہوئے ہیں اور انکی سیرت پر چلتے ہیں؟

ہم کسی شخص کو پہلے یا دوسرے گروہ کا حصہ قرار نہیں دے رہے اور امید کرتے ہیں کہ مسلمان فلسفی دوسرے گروہ میں شمار ہوں۔ ان کی آخرت کا معاملہ اللہ تعالیٰ پر ہی چھوڑنا چاہیے۔(1)

حوالہ:

1۔ آیۃ اللہ العظمیٰ صافی گلپائگانی، ''لمحاتٌ فی الکتاب والحدیث والمذہب''، جلد 3، صفحات 388 تا 390، قم، 1391ش۔

5. فتنۂ عرفاء و متصوفہ — آیۃ اللہ العظمیٰ حاج شیخ لطف اللہ صافی گلپائگانی

جن لوگوں نے اپنی بنیاد نصوص کی تاویل پر رکھی اور اپنی پسند اور تخیل کے مطابق ان کو پھیر دیا، ان میں سے عرفاء اور صوفیوں کے فرقے سے پہنچنے والا نقصان سب سے زیادہ اور انکی تاویلیں سب سے بری ہیں۔

وہ اصولِ دین اور فروعات کو کھیل بنا لیتے ہیں۔ ان کو اپنی فاسد آراء سے تطبیق دیتے ہیں اور اپنے برے اعمال کی توجیہ کرتے ہیں۔ انکے اقوال پوچ اور انکے نظریات باطل ہیں۔ حلال کو حرام اور حرام کو حلال کر لیتے ہیں۔ صریح نصوص کے خلاف سیر و سلوک اور بیعت کے سلسلوں میں مگن ہو جاتے ہیں۔ انکی تاویلات مکڑی کے جالے سے زیادہ ناپائیدار ہیں۔ ان کی گمراہی کی وجہ فضول توہمات میں مگن ہونا اور قرآن و اہلبیتؑ سے دوری ہے۔

ان گروہوں میں سب سے زیادہ تباہ کن وہ ہے جس نے فرسودہ یونانی فلسفے اور تصوف کا ملغوبہ تیار کر لیا ہے، گویا کریلا اور وہ بھی نیم چڑھا!

اگر کوئی جاننا چاہے کہ صوفیوں کا اور انکے پیروکاروں کا راستہ کیا ہے تو وہ ملا عبدالرزاق کاشانی کی تفسیر کو دیکھے کہ اس میں اس قسم کی تاویلات بہت مل جائیں گی۔

مثال کے طور پر آیت کریمہ "وانظر الی حمارک (سورہ بقرہ، آیت 259)" کی تفسیر میں "حمار" سے مراد حضرت عزیرؑ کو لیا ہے، "صفا و مروہ" کو قلب اور نفس قرار دیا ہے، ملاحظہ ہو جلد 1 کا صفحہ 100 اور 147۔ جہاں تک سورہ کہف کی آیت 82 میں دو یتیم بچوں کا ذکر ہے تو انہیں عقلِ

نظری اور عقلِ عملی قرار دیا ہے۔ سورہ نساء کی پہلی آیت میں "نفس واحدہ" کی تفسیر نفسِ ناطقہ اور "زوجہا" کی تفسیر نفسِ حیوانی کر دی ہے۔

ان کی باتوں میں لغو تاویلیں بہت ملتی ہیں، جنہیں ابنِ عربی کی فصوص الحکم وغیرہ میں دیکھا جا سکتا ہے۔(1)

حوالہ:

1۔ آیۃ اللہ العظمیٰ صافی گلپائگانی، "لمحاتٌ فی الکتاب والحدیث والمذہب"، جلد 3، صفحات 391تا 392، قم، 1391ش۔

6. عرفانی فلسفے کی بنیادیں کھوکھلی ہیں—آیۃ اللہ العظمیٰ شیخ محمد اسحاق فیاض

(درسِ خارج سے اقتباس)

رہی فلسفے کی بات، تو جو عرفانی فلسفہ ہے وہ بالکل بے بنیاد ہے۔ انکے ہاں رائج عرفان کشفِ حقائق کا نام ہے۔ وہ اسے واقعیت سے پردہ اٹھانے اور علمِ غیب کے معنوں میں لیتے ہیں، اور ان چیزوں کا دعویٰ کرنے والے لوگ در حقیقت قرآن کی تکذیب کرتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں نص بیان کی ہے کہ علمِ غیب کو اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا سوائے ان رسولوں کے جن سے اللہ راضی ہو (سورہ جن، آیت 26، 27)۔ پس جو عارف علمِ غیب کا دعویٰ کرے وہ کاذب ہے۔ اس نے کتابِ خدا کی تکذیب کی ہے۔

البتہ عمومی فلسفہ جو نظری مباحث سے تعلق رکھتا ہے تو اس کی دو شاخیں ہیں: طبیعیات اور الٰہیات!

جہاں تک اس فلسفے کی طبیعیات (قدیم سائنس) کا تعلق ہے تو وہ ساقط ہو چکی ہے اور اس کی ہوا اکھڑ چکی ہے۔ اب سائنس کا علم بالکل بدل کر اپنی بلندی کو چھو رہا ہے۔ دوسری طرف قدیم فلسفے کی طبیعیات صرف اوہام اور تخیلات کا مجموعہ ہے اور اسکی کوئی علمی وقعت نہیں۔

جہاں تک الٰہیات کا معاملہ ہے تو اسکی دو قسمیں ہیں۔ ایک خاص الٰہیات اور ایک عمومی مباحث، عمومی مباحث میں وجود، جوہر و عرض کی بحث ہے۔ واضح ہے کہ اصولِ فقہ کے درس میں یہ مباحث زیادہ گہرائی میں بیان ہوتی ہیں۔ اگرچہ کوئی ایک باب نہیں۔ مگر حوزوی فلسفے میں جواہر و اعراض کی مباحث قدیم یونانیوں کے فرسودہ خیالات پر باقی ہیں۔ ان میں کوئی ارتقاء نہیں ہوا ہے۔

رہی خالص خداشناسی کی بات، تو اس میں فلسفی ایسی مشکلات میں پھنسے ہوئے ہیں کہ نکلنا ممکن نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کو اشیاء کی علتِ تامہ سمجھتے ہیں۔ پس وہ ایسے الجھے ہیں کہ اس سے نکل نہیں پاتے۔

قدیم اور حادث میں علت اور معلول والا تعلق کیسے ہو؟ معلول کو علت سے سنخیت ہونی چاہئے۔ معلول کا علت سے بالکل مختلف ہونا ممکن نہیں ہوتا۔ کسی چیز سے ایسی چیز پیدا نہیں ہو سکتی جو بالکل مختلف ہو۔ اگر خدا کو اشیاء کی علتِ تامہ سمجھا جائے تو اس میں اور اشیاء میں کوئی ذاتی تعلق ڈھونڈنا ہو گا۔

معلول اپنی علت کے ہونے کا ہی ایک درجہ ہوتا ہے۔ گویا معلول علت سے تولد پاتا ہے، اجنبی نہیں ہوتا۔ پس کیسے ممکن ہے کہ علت قدیم ہو مگر معلول حادث ہو۔ لہٰذا خدا کو علت قرار دینے سے وہ خیالی دلدل میں پھنس جاتے ہیں۔ طولی اور عرضی عقولِ عشرہ کا عقیدہ یا وجودِ منبسط، یا وحدتِ وجود و موجود کا فرضی عقیدہ بنا لیتے ہیں۔

یہ سب فضول اوہام کے سوا کچھ نہیں! یہ ایسے تخیلات ہیں جن کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ سے عقلِ اول صادر (پیدا) ہوا، پھر دوسری عقل پیدا ہوئی، وغیرہ، یہ محض خیالی پلاؤ ہے۔ لہٰذا ان کے ہاں الٰہیات کی مخصوص مباحث صرف خیال بافی اور اوہام پرستی پر مشتمل ہیں۔

ان افسانوں سے کوئی دقیق معنی حاصل نہیں ہوتا لہٰذا آدمی کے منحرف ہونے کا بہت امکان ہے۔ مثلاً جبر و تفویض کے مسائل میں یہ حضرات اپنی الجھی ہوئی ڈور کو سلجھا نہیں سکتے۔

اس پہ طرّہ یہ کہ الٰہیات کی مخصوص ابحاث کا تعلق اصولِ دین سے ہے۔ جو دین کی قطعی تعلیمات ہیں۔ ان میں کسی اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اجتہادی معاملات میں تو صغریٰ اور کبریٰ کی تطبیق سے کوئی نتیجہ نکالنے میں ہرج نہیں ہوتا۔ لیکن جب معاملہ ضروریاتِ دین اور قطعی باتوں کا ہو تو اجتہادی طریقہ اپنانے کی کوئی گنجائش نہیں رہتی۔

شرعی احکام میں بھی جو قطعی باتیں ہوں ان میں اجتہاد نہیں چلتا۔ ایسے احکام میں مقلد اور مجتہد کا کوئی فرق نہیں۔ یہاں ہماری گفتگو کا اختتام ہوتا ہے۔

اللہ عزّوجل سب کو صحت وعافیت، لمبی زندگی اور انسانیت کی خدمت کی توفیق عطا کرے۔

7. نظریۂ وحدۃ الوجود کا رد—آیۃ اللہ العظمیٰ حاج شیخ لطف اللہ صافی گلپائگانی

بہت سی قرآنی آیات اور صحیح احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خالق، مخلوق سے الگ ہے۔ ان کے درمیان کوئی ذاتی اور حقیقی قدرِ مشترک نہیں ہے اور وہ «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» ہے۔

اس حقیقت کو اصالتِ وجود کی بنیاد پر کھڑے کئے گئے بعض مروجہ عرفانی اور فلسفی مسالک سے تطبیق نہیں دی جاسکتی۔ لہٰذا ہمہ خدائی کا قائل نہیں ہوا جاسکتا۔ اسی طرح خالق و مخلوق کے تعلق کو دریا و موج یا روشنائی و حرف کے تعلق سے تشبیہ نہیں دی جاسکتی، نہ اس قبیل کی دوسری اصطلاحات و تشبیہات استعمال کرنی چاہئیں۔

کائنات کی حقیقت اور واقعیت کا منکر نہیں ہوا جاسکتا کیونکہ اس کی کلی اور جزئی واقعیت کو قرآن مجید میں بہت تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ آسمان، کہکشائیں، نظامِ شمسی، پہاڑ، دریا اور انسانوں اور حیوانات میں رہنے والی کروڑوں مخلوقات کے تحققِ واقعی کا انکار کرنا اور یہ کہنا کہ صرف وجودِ مطلق ہے اس کے ظہورات ہیں، صرف مطلق وجود اور اس کے مراتب ہیں اور اس کے علاوہ کچھ نہیں ہے، وجود کے علاوہ حقیقی طور پر کچھ نہیں ہے اور جو اختلاف ہے وہ مراتب میں ہے، درست نہیں۔

وجودِ اشیاء کو وجودِ حق کا غیر کہیں اور ہر چیز کے وجود کو دوسری چیزوں کے وجود کا غیر کہیں، اور ساتھ ساتھ اشتراکِ معنویِ وجود کے بھی قائل ہوں۔ کنہ حق اور کنہ اشیاء کو ان معنوں میں واحد خیال کریں۔ پھر ان سب کی معرفت کے مدعی بھی ہوں اور سب پر تشکیکِ وجود کے تصور کا اطلاق کریں۔ یہ نظریات قرآن و سنت اور شرعی عقائد کے مخالف اور ان کے ساتھ ناسازگار ہیں۔ قرآن

کریم سے شیئیتِ اشیاء اور انکی خارجی واقعیت اور تحقق اور ذاتِ الٰہی کے ان سے جدا ہونے اور شباہت سے منزہ ہونے کا مفہوم ظاہر ہوتا ہے۔

اسی طرح حادث و قدیم کے ربط کے مسئلے میں، کہ جس میں کلام ممنوع نہ ہو تو لازم نہیں ہے، یہ کہا جائے کہ معاذاللہ خدا اس مخلوق کے علاوہ کچھ بنانے سے عاجز ہے اور اس پر صدور عالم واجب ہے اور ان کے فرض کردہ عالمِ عقول و مجردات میں وہ کچھ نیا نہیں بنا سکتا اور دنیا ایک مکینیکل کارخانے کی طرح چل رہی ہے۔

اور جیسا کہ انجینئر صرف صنعت گری میں ماہر اور عالم ہوتا ہے اور صنعت کو خاص اصولوں کی پابندی کرتے ہوئے قائم کرنا جانتا ہوتا ہے، خدا بھی ویسے ہی مخلوق کو خاص ڈھنگ سے بنانے کا پابند ہے اور اسے ترک نہیں کر سکتا۔ اگر اس قسم کی بات ہو، چاہے ڈھکے چھپے انداز میں بیان کی جائے، ظواہرِ مقبولہ اور مسلماتِ قرآن کے خلاف ہے۔

یہ بات کہ یہ دنیا کسی حکمت اور مصلحت کے تحت خلق ہوئی ہے اور خدا احسن الخالقین اور حکیم و علیم ہے، اس بات سے جدا ہے کہ ایجاد و خلقت اس منصوبے کے علاوہ ممکن نہیں، جو ان عارفوں نے بیان کیا ہے، اور اس کے علاوہ کوئی اور سلسلہ نہیں ہو سکتا۔

صادرِ اول اور معلولِ اول اور باقی نقشے جو یہ کھینچتے ہیں۔ صادرِ اول، معلولِ اول، عقلِ اول اور باقی جو کچھ یہ کہتے ہیں، کہ مثلاً خدا محسوسات کو ان کے فرض کردہ وسائل و عوامل کے سلسلے کے خلق نہیں کر سکتا اور، العیاذ باللہ، عاجز ہے۔ یہ خیالات قرآنِ مجید سے تطبیق کئے جانے کے قابل نہیں ہیں۔ ان کا مفہوم عجز کے اثبات اور ان عوالم و مخلوقات اور منصوبوں کا اثبات ہے۔ «مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا

مِن سُلْطَانٍ. ﴾» [خدا نے توان باتوں کی کوئی سند نازل نہیں کی۔ (سورہ یوسف، آیت 40؛ سورہ نجم، آیت 23)]

کتاب و سنت کے مطابق خدا خالق ہے اور اس کا مفہوم اس بات کے مفہوم کے مساوی نہیں ہے کہ خدا علت ہے اور علتِ اولی ہے۔ ان بحثوں میں زیادہ پڑنا بعض اوقات عالم کے قدیم ہونے کے عقیدے تک لے جاتا ہے جو بعض علماء کے بقول اجماعِ مسلمین کے مطابق کفر کا موجب ہے۔

ماہر عالمِ دین ملا محمد اسماعیل خواجوئی (متوفی 1760ء) نے آیہ کریمہ «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» [وہی تو ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ دنوں میں پیدا کیا اور اس کا عرش پانی پر تھا۔ (سورہ ہود، آیت 7)] کی تفسیر میں ایک مختصر رسالہ لکھا ہے۔ اس میں وہ مسلم فلسفے کے ایک بڑے استاد کے اس قول کو رد کرتے ہیں کہ قرآن و حدیث میں «الْمَاءِ» سے مراد علم ہے اور وہ مقدس عقل ہے جس میں علم ہے اور «ارض» سے مراد نفسِ مجرد ہے کہ جو اس علم و عقل کا حامل ہے۔

وہ فرماتے ہیں کہ یہ تفسیر ظاہری معنوں سے میل نہیں کھاتی، نہ اس پر کتاب و سنت یا عقل سے کوئی تائید لائی جاسکتی ہے۔ یہ ایسی بات ہے جس کے ہمارے محدثین اور مفسرین بھی کبھی قائل نہیں رہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ ایسا ہی ہے جیسے آسمان کا مفہوم ریسمان (رسی) بنا دیا جائے۔

وہ اپنے اعتراض کو مزید وسعت دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہر وہ شخص جو عقلِ مجرد کے ہونے کا ذاتاً و فعلاً قائل ہو، وہ غیر اللہ کے قدیم ہونے کا بھی قائل ہے اور چاہے وہ خود کو شیعہ اثنا عشریہ کہے، اس عقیدے کے کفر ہونے پر مسلمانوں کا اجماع ہے۔

چنانچہ علامہ حلی سے جب ایسے شخص کی دنیا اور آخرت کے بارے میں پوچھا گیا کہ جو توحید، عدل، نبوت، امامت اور قیامت کا عقیدہ رکھنے کے ساتھ ساتھ عالم کے قدیم ہونے کا قائل ہو، تو انہوں نے فرمایا:

«من اعتقد قدم العالم فهو كافر بلا خلاف، لأن الفارق بين المسلم والكافر ذلك، وحكمه في الآخرة حكم باقي الكفار بالإجماع.»

ہم یہاں بعض آراء کے رد یا اثبات میں پڑنا نہیں چاہتے نہ ہی ان کے قائلین کے بارے میں حکمِ فقہی بیان کرنا چاہتے ہیں۔ حاصل بحث یہ ہے کہ ان موضوعات، کہ جن کے قائلین کسی طریقے سے زمانے کے حادث ہونے کے قائل ہوں یا اس عقیدے کے عواقب کے طور پر زمان تقدیری کے قائل ہوں اور یوں اپنے آپ کو اس جھنجھٹ سے نکال لیتے ہوں، یہ ایسی بحثیں ہیں کہ جن میں پڑنا نہ تو شرعاً واجب ہے نہ عقلاً لازم ہے۔ ان میں غور کرنا خطرے سے خالی نہیں اور ان سے صحیح سلامت باہر آنا حکمت و فلسفے کے اساطین کیلئے بھی یقینی بات نہیں ہے۔ اگر سالک اس راستے پر کسی ایک نکتے میں بھی انحراف اور گمراہی کا شکار ہو تو قصوروار ہو گا۔(1)

حوالہ:

(1) آیۃ اللہ العظمیٰ صافی گلپائگانی، "شرح حدیث عرضِ دین حضرت عبدالعظیم حسنیؑ"، صفحات 26تا30، قم، 1394 شمسی۔

8. عقلی اور نقلی دلائل سے صوفیاء کے اقوال کا رد—سید العلماء آیۃ اللہ سید حسین علیین مکان

چوتھا باطل فرقہ صوفیہ کا ہے جو کہ متعدد گروہوں میں بٹے ہوئے ہیں اور ان کے بہت سے سلسلے ہیں۔ ان کے محققین وحدت الوجود کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ سوائے خدا کے اور کوئی موجود ہی نہیں، جو کچھ ہے وہ اسی کا مظہر ہے۔ وہ دریا اور اسکی موجوں اور مٹی اور کوزے کی مثالیں دیتے ہیں۔ یعنی وہ کہتے ہیں کہ جیسے موجِ دریا بھی دریا ہی کا مظہر ہے اور کوزہ بھی مٹی ہی کی ایک شکل ہے، اسی طرح ہر موجود خداوندِ عالم ہی کا مظہر ہے۔ اور اسی کے وجود کی ایک صورت ہے۔

ان کا باطل گمان یہ ہے کہ حقیقی موحد یہ ہیں کیونکہ یہ خدا کے سوا کسی کے ہونے کے قائل ہی نہیں ہیں۔ حالانکہ ان کا یہ واہی خیال اور گمان اس بات کو مستلزم ہے کہ وہ ہر چیز کو خدا کہیں کیونکہ وہ واجب الوجود پر ممکن کا حمل اتحادِ وجود کے باعث جائز سمجھتے ہیں۔ اس تقدیر پر مصادیقِ واجب کی کثرت کی کوئی انتہاء نہ ہو گی۔

یہ کیسے توحید ہو سکتی ہے جبکہ وہ فرقے جو دو خداؤں کے قائل ہیں، جیسے مثلاً ثنویہ، وہ کافر ہیں۔ تو پھر ان لوگوں کی حالت نہایت قابلِ افسوس ہے کہ یہ ہر چیز کو خدا جانتے ہیں۔ اور عوام کو مغالطہ دینے اور مخلوق پر حق کو مشتبہ رکھنے کیلئے اور علمائے دین کے خوف کی وجہ سے ان مضامینِ کفر آئین کو اپنی عبارتوں میں اشاروں کے ذریعے ادا کرتے ہیں۔ اور اس ذریعہ سے اپنے عیب کو پردہ پوش رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اور مومنین بالیقین کی گرفت کے وقت واہی اور رکیک تاویلات کا ارتکاب

کرتے ہیں۔ بلکہ اپنی شان کی بلندی کا اظہار کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ کوئی شخص ہمارے کلام کو سمجھ نہیں سکتا۔

اور یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو علمِ باطن کا عالم قرار دیتے ہیں اور علمائے دین کو علمِ ظاہر کا عالم کہتے ہیں۔ اور دعوے کرتے ہیں کہ علمائے دین کو ہمارے بیان کے دقائق اور باریکیوں تک رسائی نہیں ہو سکتی۔ حتیٰ کہ انتہائی بے حیائی کے باعث علمائے دین کو قشریین کا نام دیتے ہیں۔ مطلب ان کا یہ ہوتا ہے کہ علمائے دین کی نگاہ صرف پوست اور چھلکے تک پہنچ سکتی ہے۔ کلام کے مغز تک نہیں پہنچ سکتی۔ اور کہتے ہیں کہ ہمارا طور و طریق، طورِ عقل سے جداگانہ ہے۔

لیکن برتن میں جو ہوتا ہے، باہر بھی وہی آتا ہے۔ لہٰذا اہل بصیرت پر حقیقت مخفی نہیں رہ سکتی۔ بلکہ ان کی ایک جماعت نے اپنے چہرے سے پردہ کو اٹھا کر ان مطالب کی تصریح کر دی ہے۔

چنانچہ قدوۃ المحققین، اسوۃ المجتہدین علامہ فہامہ والد ماجد نور اللہ مرقدہ و برد اللہ مضجعہ نے کتاب ذوالفقار میں نقل فرمایا ہے کہ اس مذہب والوں کے اعتقاد کا ماحصل یہ ہے کہ تمام عالم اور ساری دنیا عینِ ذات خدا ہے۔ فرق صرف اعتباری ہے۔ اللہ تعالیٰ العیاذ باللہ کبھی اپنے آپ کو ابلیس کی شکل میں ظاہر کرتا ہے اور کبھی محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی صورت میں۔ اور کبھی کتے اور خنزیر کی شکل میں اور کبھی انسان کی صورت میں۔ کبھی وہ خداوندِ عالم کو دریا سے نسبت دیتے ہیں اور عالم کو موجوں سے، اور کبھی خدا کو مٹی سے اور مخلوق کو کوزے سے اور کبھی اللہ جلّ شانہٗ کو سیاہی سے تشبیہ دیتے ہیں اور مخلوقات کو حروف سے، اور تشریح یوں کرتے ہیں کہ دریا عینِ امواج ہے اور مٹی عینِ کوزہ ہے اور سیاہی عینِ حروف ہے۔ فرق صرف اعتباری ہے۔

اسی طرح خدا عینِ مخلوقات ہے۔اس مضمون کے انہوں نے اشعار بھی نظم کئے ہیں۔ ناچ، گانے، حال اور وجد کو کمالِ معرفت اور عبادت سمجھتے ہیں۔ ان کے بزرگوں کے اشعار میں (مولانا روم کے) یہ اشعار بھی ہیں:

بامریدان آن فقیر محتشم

بایزید آمد کہ نک یزدان منم

گفت مستانہ عیان آن ذوفنون

لاالٰہ الاانا ہافعبدون

ترجمہ: باحشمت فقیر بایزید اپنے مریدوں کے ساتھ آیا اور یہ کہا کہ زبانِ یزدان میں ہوں۔ اس صاحبِ فنون مستانے نے واضح طور پر کہا کہ میرے سوا دیگر کوئی عبادت کے لائق نہیں ہے۔ لٰہذا آؤ میری عبادت کرو۔

صاحبِ کتاب فواتح میبذی کہتا ہے کہ حضرت سید شریف قدس سرہ بیان کرتے ہیں کہ ایک عالمِ علمِ کلام اور صوفی نے باہم مناظرہ کیا۔ متکلم نے کہا میں اس خدا سے بیزار ہوں جو کتے اور بلی میں ظہور کرتا ہے۔ صوفی نے کہا میں اس خدا سے بیزار ہوں جو کتے اور بلی میں ظہور نہیں کرتا۔

مؤلف (علیین مکان) کا کہنا ہے کہ ماضی قریب میں مشائخِ صوفیہ میں سے ابنِ ملجم ملعون کے ہم نام عبدالرحمان نامی ایک شیخ کے پاس بعض ثقہ اور قابلِ اعتماد احباب کو جانے کا اتفاق ہوا۔ یہ صوفی شیخ خالق کے عینِ مخلوق ہونے کا قائل اور اس کی تصریح کرنے میں ذرہ بھر پرواہ نہ کرتا تھا۔

وہ مسجد میں چراغ جلائے بیٹھا تھا۔ اتفاقاً ایک کتا مسجد میں داخل ہوا۔ اس شیخ نے کتے کو نہ مارا، نہ روکا، آنے دیا۔ کتا چراغ کے پاس پہنچا اور اسے نیچے گرا کر بجھا دیا۔ بس اب کیا تھا۔ صوفی شیخ نے اپنی نام نہاد معرفت کے کمال کا مظاہرہ کرتے ہوئے شور مچا دیا۔ سبحان اللہ، خود گھر کے چراغ نے خود کو بجھا دیا۔ لا حول ولا قوۃ الا باللہ۔ اس لغو اور بیہودہ کلام سے خدا کی پناہ!

نیز کتاب ذوالفقار میں اس گروہ کے لغویات کے تذکرہ میں لکھا ہے کہ ان واہیات کے منجملہ بایزید کے وہ کلمات ہیں کہ تو ہی وہ ذات اور وہ پاک خدا ہے جس نے بت اور صورت کو ایک ہی راہ میں شکستہ کر دیا ہے۔

اور ان کے ہی منجملہ شیخ فرید الدین عطار کے ابیات ہیں جن کا ماحصل یہ ہے کہ خود خدا ہی پیغمبر بنا اور پیغام لایا اور خود ہی کافر بنا اور انکار کیا۔ خود ہی ہر گناہ کی سازش کرتا ہے اور پھر خود ہی توبہ استغفار کرتا ہے۔

شیخ محی الدین ابنِ عربی، جو قائلین وحدت الوجود کا رہبر و پیشواء ہے، اس نے باوجود اس کفر اور زندیقیت کا ارتکاب کرنے کے، کتاب فصوص الحکم میں اپنے اپ کو تمام انبیاءؑ سے افضل اور اولیاء کا خاتم قرار دیا ہے۔

وہ کبھی تو حضرت نوح علیہ السلام کو خطاکار قرار دیتا ہے۔ اور کبھی فرعون کو طاہر و مطہر اور پاک و پاکیزہ شمار کرتا ہے۔ اور جناب ابو بکر اور متوکل ملعون کو ظاہر و باطن کا قطب قرار دیتا ہے۔ حالانکہ وہ خاندان اہلبیت علیہم السلام کا دشمن تھا۔ اس نے اپنے کارکنوں کو حکم دیا تھا کہ حضرت امام حسین علیہ السلام کی قبرِ پاک کا نشان تک مٹا دیں۔ اور اس جگہ ہل چلا کر کھیتی کاشت کر دیں۔

شیخ عبد القادر جیلانی، جو ان کا پیر دستگیر ہے، اس نے اپنی کتاب غنیۃ الطالبین میں لکھا ہے کہ روز عاشور عید کرنا چاہیئے۔ اور کہا کہ جس طرح جناب ابو بکر کی وفات سوموار کی عید کے بر طرف ہونے کا باعث نہیں ہوئی، حالانکہ وہ امام حسین علیہ السلام سے افضل ہے، اسی طرح امام حسین علیہ السلام کی وفات سے عاشور کی عید بر طرف نہ ہوگی۔

اس گروہ کے اس قسم کے غلط اور خلافِ حق اقوال اور باطل عقائد بکثرت اور بے شمار ہیں۔ اس مقام پر اصلی غرض وحدتِ وجود کا بیان تھا۔ باقی دیگر امور طرواللباب ذکر ہو گئے۔

وحدت الوجود کے عقیدۂ فاسدہ کا بطلان عقل اور شرعِ شریف، ہر دو کے لحاظ سے کلی طور پر ظاہر ہے۔ کیونکہ یہ سب کچھ کفرِ صریح اور الحادِ فضیح ہے۔ اور اس کو مستلزم ہے کہ عذاب و ثواب، جنت و جہنم، بعثتِ انبیاء و رسل، آسمانی کتابوں کا نازل کرنا، شریعتوں اور ادیان کا مقرر کرنا، نیز جنگ، جہاد اور دیگر عباداتِ شاقہ وغیرہ، سب کچھ غلط، بیجا، عبث، بے سود اور حماقت کا حکم رکھتے ہوں۔

اور یہی وجہ ہے کہ اہلِ تصوف کی مذمت میں بکثرت احادیث وارد ہوئی ہیں۔ جن میں سے بعض کا ذکر کر دینا اس مقام پر مناسب ہے۔ چنانچہ ان احادیث کے منجملہ وہ حدیث ہے جو حضرت امام رضا علیہ السلام سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: «لا يقول أحد بالتصوف إلا لخدعة أو ضلالة»، کہ کوئی شخص تصوف کا عقیدہ نہیں رکھتا مگر وہی رکھتا ہے جو یا تو دھوکہ اور فریب کاری سے کام لینا چاہتا ہے، یا وہ گمراہی میں مبتلا ہوتا ہے، یا حماقت کا شکار ہوتا ہے۔ (حدیقۃ الشیعہ)

وہ حدیث بھی ان احادیث میں سے ہی ہے جسے شیخِ جلیل بہاؤالدین محمد عاملی نے پیغمبر اکرم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیہِ وَآلِہِ وَسَلم سے روایت کیا ہے۔ اس کا حاصل مضمون یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا، قیامِ قیامت

سے پہلے میری امت میں ایک جماعت پیدا ہو گی جس کا نام صوفیہ ہو گا۔ وہ در حقیقت میری امت سے نہیں ہونگے بلکہ وہ یہود میں سے شمار ہونگے۔ وہ کفار سے بھی برے، بد تر اور اہلِ جہنم میں سے ہوں گے۔

نیز ایک حدیث حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے مروی ہے جس کا حاصل مضمون یہ ہے کہ ایک شخص نے حضرت صادق آل محمد علیہ السلام کی خدمت میں عرض کیا کہ زمانِ حاضر میں ایک قوم پیدا ہو گئی ہے کہ لوگ جن کا نام صوفی رکھے ہوئے ہیں۔ حضورؑ کا ان کے متعلق کیا ارشاد ہے؟ حضرتؑ نے فرمایا لاریب یہ لوگ ہم اہلبیتِ رسولؐ کے دشمن ہیں۔ جو شخص ان کی طرف مائل ہو اور ان کی طرف محبت و رغبت رکھتا ہو، وہ بھی ان میں سے ہی شمار ہو گا اور وہ ان کے ساتھ ہی محشور ہو گا۔ بہت ہی جلد ایک اور قوم پیدا ہو گی جو ہماری محبت اور دوستی کا ادعا کریں گے۔ اور باوجود اس کے، وہ صوفیوں کی طرف مائل ہوں گے۔ لباس اور گفتارِ کلام میں وہ ان کی مشابہت حاصل کریں گے۔ اور اپنے آپ کو صوفیوں کے القاب سے ملقب کریں گے۔ اور ان کے ایسے اقوال کی وہ تاویل کریں گے جو عینِ کفر اور زندیقیت ہوں گے۔ لہٰذا وہ ہم میں سے نہیں ہوں گے۔ ہم ان سے بیزار ہیں۔ جو شخص ان سے نفرت اور انکار کرے، اور ان کے اقوال کی تردید کرے، اس کا ثواب ایسے شخص کی مانند ہے جس نے آنحضرت رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ جہاد کرنے کا شرف حاصل کیا ہو۔ (حدیقۃ الشیعہ)

ان صوفیوں کے جھوٹے اقوال اور ان کے خرافات میں سے یہ بھی ہے کہ وہ کشف اور شہود کا ادعاء کرتے ہیں۔ اور جس قسم کے خیالاتِ فاسدہ ان کے دل میں آتے ہیں، کہتے رہتے ہیں اور ان خیالات کو وہ کشف سے تعبیر کرتے ہیں۔

باوجودیکہ وہ یہ اعتراف کرتے ہیں کہ کشف شیطانی بھی ہوتا ہے اور رحمانی بھی، حالانکہ وہ کشفِ رحمانی کی پہچان کیلئے کوئی پختہ ضابطہ نہیں رکھتے۔ کشفِ شیطانی اور کشفِ رحمانی کے امتیاز کادار و مدار اپنے عقلِ ناقص پر قائم کرتے ہیں۔

بعض کہتے ہیں کہ جو کشف سامنے سے اور دائیں طرف سے نمودار ہو وہ فرشتے کی طرف سے ہوتا ہے اور جو پیچھے اور بائیں جانب سے ظاہر ہو وہ شیطان کی طرف سے ہوتا ہے۔ حالانکہ شیطان تو ہر جانب سے آسکتا ہے۔ جیسا کہ قرآن کریم میں شیطان ہی کی حکایت کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

«ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم»
(سورۃ الاعراف، آیت 17)

ابلیس نے کہا، پھر میں ان بنی آدم کے سامنے سے، ان کے پیچھے، ان کے دائیں جانب سے اور بائیں جانب، غرض ہر طرف سے ان پر حملہ کروں گا۔

مروی ہے کہ جنگِ جمل، یعنی جنگِ عائشہ، کے بعد جناب امیر المؤمنین علیہ السلام کا حسن بصری کے پاس سے گزر ہوا جو صوفیوں کا پیر تھا۔ وہ اس وقت وضو کر رہا تھا۔ جنابِ امیرؑ نے فرمایا کہ وضو اچھی طرح، کامل طور سے بجالاؤ۔ کہنے لگا آپ نے بہت سے ایسے لوگوں کو قتل کر دیا ہے جو شہادتین ادا کرتے اور کامل وضو کے ساتھ نمازِ پنجگانہ بجالاتے تھے، اور آپ مجھے نصیحت کرتے ہیں؟

حضرت جناب امیرؑ نے ارشاد فرمایا، میں نے جو کچھ کیا ہے، تو نے اسے دیکھا ہے۔ اگر میں باطل پر تھا تو پھر ہمارے دشمن کی امداد کرنے سے تو نے کیوں انحراف کیا؟ عرض کیا کہ یاامیر المؤمنینؑ میں سچ کہتا ہوں کہ اس جنگ کے روزِ اول میں باہر نکلا تھا۔ اور میں نے غسل بھی کیا اور حنوط بھی کر لیا۔ اور ہتھیار بھی اپنے بدن پر باندھ لئے۔ در آنحالیکہ میں اس میں ذرہ بھر شک نہ رکھتا تھا کہ ام المومنین کی امداد سے انحراف کفر ہے۔ میں چل پڑا تا آنکہ جب میں مقامِ حدیبیہ پر پہنچا تو ایک آواز میرے کان پر پڑی کہ اے حسن! کہاں جا رہے ہو؟ واپس لوٹو کہ قاتل و مقتول دونوں جہنم میں ہونگے۔

چنانچہ میں واپس اپنے گھر میں لوٹ آیا۔ مگر میں خوفزدہ ہونے کی حالت میں تھا۔ پھر جب دوسرا دن ہوا تو پھر میرے دل میں خیال آیا کہ ام المؤمنین کی مدد کرنا ضروری اور لازم ہے اور اس سے انحراف کفر ہے۔ چنانچہ پھر حسبِ روزِ اول تیار ہو کر چل پڑا۔ حتّٰی کہ اسی مقام پر پہنچا جس پر اگلے دن پہنچا تھا۔ تو وہی آواز میں نے سر کے پیچھے سے سنی۔

حضرت جناب امیر علیہ السلام نے فرمایا، یہ تو سچ کہتا ہے۔ اچھا یہ تو بتا کہ آیا تو نے پہچانا تھا کہ وہ آواز کس کی تھی؟ کہا کہ نہیں معلوم۔ حضرت امیر المؤمنین علیہ السلام نے فرمایا وہ ندا دہندہ تیرا بھائی ابلیس تھا۔ اور اس نے ٹھیک کہا کیونکہ عائشہ کے گروہ میں قاتل بھی اور مقتول بھی، دونوں جہنمی ہیں۔ (طبرسی، الاحتجاج، ج 1، ص 250۔)

ان صوفیوں کی عادت ہے کہ وہ آیات و روایاتِ متشابہہ سے تمسک کرتے ہیں۔ اور بمفادِ آیتِ مبارکہ، «فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله» (سورۃ آل عمران، آیت 7)، ان آیات و روایاتِ متشابہہ کی اپنی خواہش کے

مطابق تفسیر کرتے ہیں۔ حالانکہ وہ آیات و روایات کسی طریقہ سے بھی ان کے فاسد مدعا پر دلالت نہیں کرتیں۔

جیسے کہ ارشادِ پروردگار ہے: «وَ فِي الْأَرْضِ آياتٌ لِلْمُوقِنِينَ ○ وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ» (سورۃ الذاریات، آیات 20، 21)۔ یہ صوفی لوگ گمان کرتے ہیں کہ اس آیت کا معنی اس طرح ہے کہ وجودِ حق تمہارے نفسوں میں ہے۔ کیا تم بصیرت نہیں رکھتے؟ یعنی اللہ تعالیٰ العیاذ باللہ خود تم میں سے ہر ایک کی ذات میں موجود ہے، کیا تم دیکھ نہیں سکتے اور اطلاع حاصل نہیں کر سکتے؟

اور اس میں شک نہیں کہ یہ معنی شیطان نے ان کے دلوں میں ڈالا ہے۔ ورنہ اس کا صحیح معنی کہ جو کسی صاحبِ فہم سے پوشیدہ نہیں ہے، یہ ہے کہ اس کے وجود کے علامات خود تمہارے نفوس میں موجود ہیں۔ کیا تم ان کو دیکھ نہیں سکتے؟ اور اپنے خالق کے ہونے سے مطلع نہیں ہو سکتے؟ یہ ہے اس کا صحیح معنی، جیسا کہ اس آیت کا سیاق و سباق اسی مطلب پر دلالت کرنے کی شہادت دیتا ہے۔

نیز صوفی لوگ حدیث، «لوعلم ابوذر ما في قلب سلمان لقتله» (الصفار، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات/45)، کو اس معنی پر حمل کرتے ہیں کہ حضرت سلمانؓ کے دل میں، پناہ بخدا، وہی صوفیوں والے فاسد عقائد تھے کہ اگر وہ ظاہر ہو جاتے تو حضرت ابوذرؓ ان کو قتل کر دیتے۔

لیکن صوفیوں کا یہ استدلال غلط ہے کیونکہ اگر اس قسم کے اجمال کے ساتھ استدلال جائز ہو تو ہر فرقۂ باطلہ اس سے استدلال کرنے لگے گا۔ اور کہہ سکے گا کہ حضرت سلمانؓ کے دل میں ہمارے اعتقادات مستور تھے۔

صوفی اپنی طرف منسوب کرتے ہوئے حضرت سلمانؓ کو وحدۃ الوجود کی طرف کھینچیں گے۔ اہلِ غلو ان کے اعتقادات کو جناب امیر المؤمنین علیہ السلام کی الوہیت پر محمول کریں گے۔ اور مفوضہ ان کو آئمہ معصومین علیہم السلام کے خالق و رازق ہونے پر حمل کریں گے۔ حالانکہ یہ سب کچھ باطل ہے۔

لہٰذا ان احادیث سے صوفیہ کا تمسک کیسے جائز ہو سکتا ہے؟ حالانکہ متشابہات خواہ آیات ہوں، خواہ احادیث ہوں، ان کی تفسیر اپنی رائے اور خواہش کے مطابق کرنا اصلاً جائز نہیں۔ حدیث کا معنی ان اصولوں اور اعتقادات کے مطابق طے کرنا ضروری ہوتا ہے جو قرآن کریم اور احادیثِ معصومینؑ اور دلائلِ عقلیہ سے صحیح طور پر ثابت ہیں۔ ان کے خلاف طے کرنا ہرگز جائز نہیں۔

مخفی نہ رہے کہ مجملات اور متشابہات کی تفسیر میں بے جا جسارت جائز نہیں کیونکہ مجمل اور متشابہ کے مختلف احتمالات ہوتے ہیں۔ ان میں سے کسی ایک احتمال کا یقین نہیں کیا جا سکتا اگرچہ فی الواقع وہ احتمال صحیح ہی کیوں نہ ہو۔ کیونکہ آئمہ معصومین علیہم السلام نے اپنے کلمات سے جو مرادلی ہو گی اسے وہ خود ہی جانتے ہیں، کہ جو ان کے کہنے والے ہیں۔

اور ایسے مقامات میں بلا دلیل کسی معنی کو اختیار کرنے اور اسے حتمی قرار دینے کی نسبت عدمِ علم کا اعتراف کر لینا اسلم اور زیادہ مناسب ہے۔ اور خلافِ واقعہ معنی کو اختیار کرنے کا جرم انتہائی فحش اور قبیح تر معاملہ ہے۔

ہم تجویز کے طریقہ پر خصم کے استدلال کو باطل کرنے پر چند دلائل کا ذکر کرتے ہیں۔ تاکہ بمفادِ اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، خصم کا استدلال ہباء منشورا ہو جائے۔ اور جب صرف امکان اور احتمال کا

یہ حکم ہے کہ اس سے استدلال باطل ہو جاتا ہے تو پھر جب متعدد قوی احتمالات پائے جائیں تو اس صورت میں طرفِ مقابل کا حکم ذراتِ غبار کی طرح فضا میں اڑتا ہوا نظر آئے گا۔

لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ اس حدیث میں چند احتمال اس کے اجمال کے سبب راہ پا سکتے ہیں۔ تو انہوں نے پھر کہاں سے یہ علم حاصل کر لیا کہ آنحضرتؐ کی مراد وہی فاسد معنی تھا جسے انہوں نے تجویز کیا ہے؟

ایسا کیوں نہیں جائز کہ جب حضرت ابوذرؓ کو حضرت سلمانؓ کے کمالات اور ان کے بلند پایہ مقامات اور منازل پر اطلاع ہو جاتی تو وہ ان کے متحمل نہ ہو سکتے۔ اور آپس کی محبت اور مودت، حسد اور عناد سے تبدیل ہو جاتی اور قتل اور فساد تک نوبت پہنچ جاتی؟ بعض روایات میں وارد ہوا ہے کہ بعض انبیاءؑ کو جب اہلبیتؑ کے مدارج کی اطلاع حاصل ہوئی تو برداشت نہ کر سکے۔ لہٰذا اگر حضرت ابوذرؓ حضرت سلمانؓ کے مدارج کو معلوم کر کے برداشت نہ کر سکیں تو یہ کوئی بعید نہیں۔

یا یہ کہ اگر حضرت ابوذرؓ کو حضرت سلمانؓ کے علم، ان کے بلند پایہ مقام اور کرامتوں کا علم ہو جاتا تو ہو سکتا تھا وہ گمان کرتے کہ یہ کرامتیں اور اس پایہ کا علم نبی اور وصی کے غیر کو حاصل ہی نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا حضرت سلمانؓ اپنے اس ادعاء میں متصنع اور جعل ساز ہیں۔ اور یہ خلافِ عادت امور جن کو وہ اپنی کرامتیں شمار کرتے ہیں، جادو کے ذریعہ ظاہر کرتے ہیں۔ اور جادوگر کا قتل کرنا جائز ہے اور اس کی خونریزی حلال ہے۔

یا یہ کہ حضرت سلمانؓ آئمہ اطہار علیہم السلام کے ایسے مناقبِ جلیلہ اور مراتبِ نبیلہ کو جانتے تھے اور ان کی معرفت رکھتے تھے کہ ہر شخص ان کمالات و فضائل کے علم و معرفت کو برداشت نہیں کر سکتا اور اس طرح وہ چاہِ ہلاکت و ضلالت میں گر کر تباہ ہو جاتا ہے۔

جس طرح کہ ایک جماعت ان کے بلند مرتبہ مدارج اور جلیل القدر کمالات و فضائل پر اور ان کے خلافِ عادت کرامات و معجزات پر اطلاع پا کر حسد و بغض کے باعث ہلاک و تباہ ہو گئے۔ جیسے کہ ابلیس لعین ہلاک اور برباد ہو گیا جبکہ اللہ جلِ شانُہ نے اسے حضرت آدم صفی اللہ علیہ السلام کے سامنے سجدہ ریز ہونے کا حکم فرمایا تو اس نے حکمِ رب العالمین کے مقابلہ میں تکبر اور انکار کو اختیار کیا اور یہ چیز اس کی ہلاکت کا باعث ہوئی۔

اور کچھ لوگ ان نفوس قدسیہ کے فضائل و معجزات پر مطلع ہو کر حد سے متجاوز ہو گئے۔ اور ان کی الوہیت، خالقیت اور دیگر اس قسم کے صفات کے معتقد ہو جانے کے باعث ہلاک ہو گئے۔

اور اسی خطرہ کے پیشِ نظر آنحضرت رسالت پناہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم لوگوں پر جناب امیر المؤمنین علی علیہ السلام کے کئی ایک فضائل کو ظاہر نہیں فرماتے تھے۔ جیسے کہ سورہ العادیات کے شانِ نزول میں جو روایت آئی ہے اس میں منقول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جناب امیر المؤمنین علی علیہ السلام سے فرمایا کہ اگر مجھے اپنی امت سے یہ ڈر نہ ہوتا کہ میرے امت کے کچھ لوگ تیرے متعلق وہی کہنے لگیں گے جو قومِ نصاریٰ نے حضرت عیسیٰؑ ابن مریمؑ کے متعلق کہا تھا تو میں آج تیرے شان میں ایسی چیز کو بیان کرتا کہ جس کے باعث تو جس گروہ کے پاس سے گزرتا وہ تیرے قدموں کے نیچے سے خاک اٹھا کر اس سے تبرک حاصل کرتے۔

لہٰذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ڈر تھا کہ جس طرح نصاریٰ نے جب دیکھا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے اذنِ خداوندِ عالم سے بعض مردے زندہ کر دکھائے تو وہ ان کی الوہیت کے قائل ہو گئے۔ اسی طرح میری امت سے بھی حضرت جناب امیر المؤمنین علی علیہ السلام کے متعلق ایسی ہی صورت کا مظاہرہ ہونے لگے گا۔

لہٰذا آنحضرتؐ نے جناب امیر المؤمنینؑ کی ایسی فضیلت کو بیان نہ فرمایا۔ لیکن شیطان نے لوگوں کو پھر بھی نہ چھوڑا۔ لہٰذا جناب امیر المؤمنین علیہ السلام کے متعلق بھی لوگوں نے جو کچھ کہا وہ قولِ نصاریٰ کی طرح انتہائی بے جا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ جناب امیر المؤمنین علیہ السلام فرمایا کرتے تھے: «هَلَكَ فِيَّ رَجُلانِ: مُحِبٌّ غالٍ ، و مُبغِضٌ قالٍ»، یعنی میرے متعلق دو گروہ ہلاک ہوں گے: ایک وہ دوست جو افراط سے کام لیں گے اور ناحق باتیں میری طرف منسوب کریں گے اور دوسرے وہ دشمن جو تفریط سے کام لے کر کینہ و دشمنی میں آگے بڑھ جائیں گے۔ (نہج البلاغہ، خطبہ 127)

اسی وجہ سے احادیث میں وارد ہوا ہے کہ آئمۂ ہدیٰ علیہم السلام کا معاملہ نہایت سخت اور دشوار ترین ہے۔ اس کا متحمل یا تو نبی مرسل ہو سکتا ہے یا ملکِ مقرب، یا وہ مومن کہ اللہ تعالیٰ نے جس کے دل کا ایمان کیلئے امتحان لیا ہو۔ کیونکہ حسبِ فرمانِ باری تعالیٰ عزاسمہ «فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا.» (سورہ ہود، آیت 112) عمل کرنا انتہائی دشوار ہے۔ حتیٰ کہ جناب رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا، مجھے سورہ ہود نے بوڑھا کر دیا۔ ایسے میں بقیہ مخلوق کے متعلق کیا کہا جا سکتا ہے؟

لہٰذا کیا تعجب ہے کہ اگر حضرت ابوذرؓ آئمہ علیہم السلام کے مراتبِ عالیہ اور کراماتِ رفیعہ پر مطلع ہو جاتے تو راہِ استقامت سے بہک کر دوسری طرف قدم رکھ دیتے۔ اسی لئے حضرت سلمانؓ اسرارِ مکنونہ کو حضرت ابوذرؓ کے سامنے ظاہر کرنے سے گریز فرماتے تھے۔ کیونکہ ان کے ظاہر کرنے سے ابوذرؓ کے واجب القتل ہو جانے کا اندشہ تھا۔

لہٰذا اس تاویل کے مطابق لفظ ''لقتله'' کی ضمیر مفعول، خود حضرت ابوذرؓ، کی طرف راجع ہو گی۔

نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جس طرح سابقہ احتمالات میں ضمیر مفعول حضرت سلمانؓ کی طرف راجع ہوتی ہے اسی طرح اس تاویل میں بھی حضرت سلمانؓ ہی کی طرف راجع ہو۔ اور حضرت سلمانؓ کے ان اسرار کو مخفی رکھنے کا سبب یہ ہو کہ وہ اسرار اہلبیت علیہم السلام کے مخصوص مناقب ہوں۔ اور حضرت سلمانؓ حسب ارشاد پاک، سلمان منا اہل البیت، ان فضائل و مناقب کی معرفت سے خصوصیت رکھتے تھے۔ اور حضرت ابوذر ان کی کنہ اور حقیقت کو معلوم نہیں کر سکتے تھے۔ لہٰذا اگر حضرت سلمانؓ ان کو مطلع کر دیتے تو ہو سکتا تھا حضرت ابوذرؓ اسے غلو خیال کر کے حضرت سلمانؓ کو قتل کر دیتے۔

علامہ طبرسی علیہ الرحمہ نے احتجاج میں نقل کیا ہے کہ حضرت سلمانؓ فرمایا کرتے تھے کہ میں جو فضائل علی ابن ابی طالبؑ کے جانتا ہوں، اگر ان میں سے بعض تمہارے سامنے بیان کر دوں تو بعض لوگ کہیں گے کہ سلمانؓ مجنون اور دیوانہ ہے۔ اور بعض لوگ کہیں گے کہ خدا سلمانؓ کے قاتل کو بخش دے۔

حالانکہ سلمانؓ جو کچھ جانتے تھے، وہ ہر گز مسئلہ وحدۃ الوجود یا غلو کا مضمون نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ فرقۂ صوفیہ اسے بزعم خود وحدۃ الوجود والی توحید پر محمول کرتے ہیں۔ اور غالی لوگ اسے غلو کے مضمون پر محمول کرتے ہیں۔ جیسے بعض غالیوں نے گذشتہ حدیث، «لقلت فيك اليوم مقالا»، کو غلو پر ہی محمول کیا ہے۔ حالانکہ آنحضرتؐ نے جناب امیرؑ کی اس فضیلت کو اس لئے مخفی رکھا کہ لوگ غلو میں نہ پڑ جائیں۔ یعنی ان کو غلو سے محفوظ رکھنے کیلئے اس فضیلت کو پردۂ اخفا میں رکھا۔ نہ یہ کہ وہ عینِ غلو اور ان کا باطل عقیدہ تھا جسے چھپایا گیا۔ یعنی جس چیز کو پردہ پوش رکھا گیا وہ غلو نہ تھا بلکہ حق تھا۔ مگر ایسا حق تھا جس کے باعث نارسا عقلوں کے غلو میں مبتلا ہو جانے کا اندیشہ تھا۔

مختصر یہ کہ جن اعتقادات کا فاسد ہونا ادلۂ عقلیہ و نقلیہ کے ذریعہ ثابت ہے جیسے مثلاً وحدۃ الوجود اور عالمِ دنیا کے پیدا کرنے اور اس کی تدبیر کے انجام دینے کو غیر اللہ کی طرف نسبت دینا، وہ مذکورہ بالا احادیث سے ہر گز ثابت نہیں ہو سکتے۔ اور حضرت سلمانؓ و ابوذرؓ کے بعض دیگر محمل بھی ہو سکتے ہیں۔ جن کو ہم نے خوفِ تطویل کے باعث ترک کر دیا ہے۔

غرض صوفیہ کا عقیدہ ایک ایسا امر ہے کہ جس کے بطلان پر بکثرت احادیث دلالت کرتے ہیں۔ لہٰذا ان مبہم احادیث سے ان کا عقیدہ کس طرح مراد ہو سکتا ہے؟

جو احادیث صوفیہ کے اس اعتقاد کے بطلان پر دلالت کرتے ہیں ان میں سے ایک حدیث وہ ہے جسے شیخِ جلیل محمد بن یعقوب کلینی نے کافی میں بیان کیا ہے: «إِنَّ اللَّهَ خِلْوٌ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلْقَهُ خِلْوٌ مِنْهُ.»

یعنی حق تعالیٰ اپنی مخلوق سے جداگانہ شخصیت رکھتا ہے اور مخلوقات اس سے خالی اور جداگانہ ہیں۔ یعنی خالق و مخلوق باہم جداگانہ اور مباینتِ کلی رکھتے ہیں۔ ایک دوسرے میں سما نہیں سکتے۔ (کلینی، الکافی، جلد 1، بَابُ إِطْلَاقِ الْقَوْلِ بِأَنَّهُ شَيْءٌ، صفحہ 83، حدیث 3، دارالکتب الاسلامیہ، تہران 1407 ہجری)

نیز ان ہی احادیث میں سے یونس ابن عبدالرحمان کا وہ خط ہے جو اس نے حضرت امام علی رضا علیہ السلام کی طرف لکھا اور حضرتؑ نے اس کا جواب بھیجا تھا۔ چنانچہ تحریر ہے: «کتبت الی ابی الحسن الرضاء سئلته عن آدم هل کان فيه من جوهرية الرب شئ فکتب الی ليس صاحب هذه المسئلة علی شئ من السنة زنديق.»

یونس کہتے ہیں کہ میں نے امام علی رضا علیہ السلام کی خدمت میں خط ارسال کر کے ان سے سوال کیا کہ آیا حضرت آدم علیہ السلام میں ربوبیت کا کوئی جوہر تھا؟ تو آنحضرتؑ نے جواب میں لکھا کہ اس عقیدہ کا معتقد سنتِ رسول اللہؐ پر نہیں ہے بلکہ وہ زندیق ہے۔

مذہبِ صوفیہ کے بطلان پر دلالت کرنے والے احادیث میں سے ہی ہے جناب امیر المؤمنین علیہ السلام کا وہ ارشاد، جو آپ نے اپنے ایک خطبہ میں صادر فرمایا کہ: «الحمد لله الواحد الاحد الصمد المفرد الذی لا من شئ کان و لا من شئ خلق ما کان قدرة بان بها من الاشياء و بانت الاشياء منه.»

یعنی ہر حمد و ثناء اس خداوند عالم وحدہٗ لاشریک بے مثل و بے مثال کا حق ہے جو تمام مخلوقات کا مرجع ہے۔ جو نہ کسی شے سے پیدا ہوا نہ ہی اس نے کائنات کو کسی شے سے پیدا کیا ہے۔ یعنی عالمِ کائنات کو

پیدا کرنے میں وہ مادہ اور مدت کی احتیاج نہیں رکھتا۔ اس نے ساری کائنات کو اپنی اس قدرتِ کاملہ سے پیدا کیا جس میں وہ تمام کائنات سے مباینت اور امتیاز رکھتا ہے۔ اور ساری کائنات اس کی ذات والاصفات سے مباینت رکھتی ہے۔

اس مضمون کی بکثرت روایات وارد ہوئی ہیں۔ لیکن جو مقدار ان احادیث کی ہم نے نقل کر دی ہے، وہ صوفیہ کے عقیدۂ فاسدہ کے بطلان کیلئے کافی اور وافی ہے۔ کیونکہ جب اللہ تعالیٰ اور اس کی مخلوقات باہم افتراق اور مباینتِ کلی رکھتے ہیں تو پھر صوفیہ کا وحدت الوجود والا عقیدہ کیسے ثابت ہو سکتا ہے؟

ذرا دیکھئے تو، صوفیہ کا پیر ابنِ عربی کہتا ہے:

ففي الحق عين الخلق إن كنت ذا عين

وفي الخلق عين الحق إن كنت ذا عقل

فإن كنت ذا عين وعقل معا فما

ترى غير شئ واحد فيه بالفعل

(فتوحات مکیہ، جلد 3، صفحہ 290، دار صادر، بیروت)

ترجمہ: اگر تو چشمِ بینا رکھنے والا ہے تو حق تعالیٰ میں عین خلق دکھائی دے گی، اور اگر تو عقل رکھنے والا ہے تو خلق میں تجھے عین حق تعالیٰ نظر آئے گا۔ اور اگر تو چشمِ بینا اور عقل، دونوں رکھتا ہے تو تو اس میں سوائے ایک ہی چیز کے اور کچھ نہیں دیکھے گا۔

ابنِ عربی کا یہ کلامِ مختل النظام صراحۃً روایاتِ مذکورہ اور دیگر بہت سی احادیث کے خلاف ہے۔ سبحان اللہ ! کس قدر مقامِ تعجب ہے کہ حضرات آئمہ معصومین علیہم السلام جو تمام لوگوں سے زیادہ عقلمند ہیں، وہ تو فرماتے ہیں کہ خلق خداوندِ عالم کے متبائن ہے۔اور خداوندِ عالم مخلوقات سے جداگانہ اور الگ ہے۔ لیکن یہ بے عقل اور بے تمیز اللہ جل شانُہ حق تعالیٰ کو مخلوقات میں ثابت کررہاہے اور اسی طرح مخلوقات کے اللہ تعالیٰ میں ہونے کا ادعا کررہاہے۔لاحول ولا قوۃ الا باللہ.

اور پھر طرّہ یہ کہ اس خیال کو عین عقلمندی شمار کررہاہے۔ حالانکہ اس سے بڑھ کر کوئی جہالت اور حماقت ہو ہی نہیں سکتی۔اور باوجود اس کے لوگ اسے اپنا پیشواء قرار دیتے ہیں۔ یہ ایک انتہائی مضحکہ خیز اور تعجب انگیز معاملہ ہے۔

ماٰخذ: علامہ سید گلاب علی شاہ نقوی، ''خزینۂ ایمانیہ''، ترجمہ: حدیقۂ سلطانیہ، مؤلفہ سید العلماء سید حسین نقوی لکھنؤی (متوفی 1856ء) ابنِ غفران مآب، طبع اول، صفحات 168–191، مکتبہ کاظمیہ، شیعہ میانی، ملتان۔

9. فلاسفہ کا رد—سید العلماء آیۃ اللہ سید حسین علیین مکان

پانچواں باطل فرقہ فلاسفہ ہیں۔ ان میں سے اکثر غیر اللہ کو قدیم اور ازلی ہونے کے وصف میں اللہ تعالیٰ کا شریک سمجھتے ہیں۔ واضح رہے کہ فرقۂ امامیہ کا اتفاق ہے کہ عالمِ دنیا حادث ہے اور قدیم ہونا خداوندِ عالم کا خاصہ ہے۔ اور وہ ذاتِ پاک اس وصف میں یکتا ہے۔

لیکن فلاسفہ کا گمانِ باطل یہ ہے کہ عقولِ عشرہ، افلاک، نفوسِ فلکیہ، کواکب، افلاک کے حرکات، ستارے، زمانہ، بلکہ اربعہ عناصر، ارکانِ ہیولیٰ اور مادہ، یہ سب چیزیں قدیم ہیں۔ حالانکہ یہ کفر ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ ہر شے حادث ہے۔

اس لئے کہ ازل سے اللہ تعالیٰ کی ذاتِ پاک تو موجود ہے۔ لیکن سب سے پہلے وہی ذاتِ پاک موجود تھی، اس کے ساتھ دیگر کوئی شے موجود نہیں تھی۔ پھر اسی پاک پروردگار نے ہر شئ کو پیدا کیا۔ لہٰذا اسکی ذاتِ پاک کے علاوہ ہر شے مصنوع، پیدا شدہ اور حادث ہے۔ جیسے کہ تمام اجسام اور جسمانیات کے متعلق عقل دال ہے۔ اور تمام کائنات کے متعلق نقل، یعنی قرآن وحدیث، شاہد ہے۔

اور جو لوگ فلاسفہ کے متعلق حسنِ ظن رکھتے ہیں، وہ اصولِ دینیہ کو اصولِ فلسفہ کے ساتھ منطبق کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لہٰذا نصوصِ قرآنیہ اور احادیثِ معصومیہ میں جس حدوث پر دلالت قائم ہوتی ہے اس کی وہ تاویل کر کے اس کا نام حدوثِ ذاتی رکھ دیتے ہیں۔ اور حدوثِ ذاتی سے مراد عقلی اعتبار سے معلول کا علت سے متأخر ہونا لیتے ہیں۔ اگرچہ کہ علت و معلول دونوں ازلی اور قدیم ہی کیوں نہ ہوں۔

حالانکہ یہ تاویلِ علیل اکثر نصوص میں جاری نہیں ہو سکتی۔ باوجود اس کے کہ اس تاویل کی کوئی ضرورت بھی نہیں ہے۔

نیز انہوں نے عالمِ دنیا کے قدیم ہونے پر کوئی صحیح دلیل قائم نہیں کی۔ محض اس توہم کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی قدرت اور اختیار سے انکار کر کے وہ عالم کے قدیم ہونے کے قائل ہو گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ فاعلِ موجب ہے۔ اور انہوں نے ادلۂ نقلیہ اور دلائل دینیہ ضروریہ کو بلاوجہ نظر انداز کر دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

«إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِى خَلَقَ السَمَوَاتِ وَالأرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ.»(سورۃ الاعراف، آیت 54؛ سورۃ یونس، آیت 3)

یعنی تمہارا رب وہ اللہ جل شانہُ ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ دنوں میں پیدا کیا۔ نیز فرمایا:

«اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ.»(سورۃ السجدہ، آیت 4)

کہ اللہ ہی وہ ذات ہے جس نے زمین و آسمان، اور ان کے بیچ جو کچھ ہے، کو چھ دن میں پیدا کیا۔

امام صادق علیہ السلام کا قول ہے کہ وہ ہر شیٔ سے پہلے ہے۔ امام محمد تقی جواد علیہ السلام کی ایک طولانی حدیث میں آیا ہے کہ:

«معاذ الله أن يكون معه شئ غيره، بل كان الله ولا خلق.»(شیخ صدوق، ''التوحید''، صفحہ 193)

یعنی اس سوچ سے خدا کی پناہ کہ اللہ تعالٰی کے ساتھ ازل سے کوئی دوسری چیز موجود تھی۔ بلکہ ازل سے صرف اللہ تعالٰی کی ذات ہی موجود تھی اور کوئی خلق نہ تھی۔

کتاب مہج الدعوات میں جناب امیر المؤمنین علی علیہ السلام کی جو دعا منقول ہے، اس میں یہ الفاظ موجود ہیں:

«وَأَنْتَ اللهُ لاَ إلهَ إلاَّ أَنْتَ كُنْتَ إذْ لَمْ تَكُنْ سَماءٌ مَبْنِيَّةٌ، وَلاَ أَرْضٌ مَدْحِيَّةٌ، وَلاَ شَمْسٌ مُضِيئَةٌ، وَلاَ لَيْلٌ مُظْلِمٌ، وَلاَ نَهارٌ مُضِيئٌ، وَلاَ بَحْرٌ لُجِّيٌّ، وَلاَ جَبَلٌ راسٍ، وَلاَ نَجْمٌ سارٍ، وَلاَ قَمَرٌ مُنِيرٌ، وَلاَ رِيحٌ تَهُبُّ، وَلاَ سَحَابٌ يَسْكُبُ، وَلاَ بَرْقٌ يَلْمَعُ، وَلاَ رَعْدٌ يُسَبِّحُ، وَلاَ رُوحٌ تَنَفَّسُ، وَلاَ طَائِرٌ يَطِيرُ، وَلاَ نَارٌ تَتَوَقَّدُ، وَلاَ ماءٌ يَطَّرِدُ، كُنْتَ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ وَكَوَّنْتَ كُلَّ شَيْءٍ.»

ترجمہ: ”اور تو ہی اللہ ہے تیرے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ تو موجود تھا جب آسمان بلند نہیں کیا گیا تھا اور نہ زمین بچھائی گئی تھی۔ اور نہ سورج چمکایا گیا تھا نہ تاریک رات اور نہ روشن دن پیدا ہوا تھا۔ نہ سمندر موجزن تھا، نہ کوئی اونچا پہاڑ تھا، نہ چلتا ہوا ستارہ تھا اور نہ چمکتا ہوا چاند اور نہ چلتی ہوئی ہوا تھی۔ نہ ہی برسنے والا بادل تھا، نہ چمکنے والی بجلی اور نہ کڑکنے والے بادل، نہ سانس لینے والی روح اور نہ اڑنے والا پرندہ تھا۔ نہ جلتی ہوئی آگ اور نہ بہتا ہوا پانی، پس تو ہر چیز سے پہلے تھا اور تو نے ہر چیز کو بنایا۔“ (مفاتیح الجنان، دعائے یستشیر، ترجمہ: مولانا شیخ محمد علی فاضل)

جناب امیر المؤمنین علی علیہ السلام نے اپنے ایک طولانی خطبے میں ارشاد فرمایا:

«اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الْمَعْرُوْفِ مِنْ غَيْرِ رُؤْيَةٍ، وَ الْخَالِقِ مِنْ غَيْرِ رَوِيَّةٍ، الَّذِىْ لَمْ يَزَلْ قَآئِمًا دَآئِمًا، اِذْ لَا سَمَآءٌ ذَاتُ اَبْرَاجٍ، وَ لَا حُجُبٌ ذَاتُ اِرْتَاجٍ، وَ لَا لَيْلٌ

دَاجٍ، وَ لَا بَحْرٌ سَاجٍ، وَ لَا جَبَلٌ ذُوْ فِجَاجٍ، وَ لَا فَجٌّ ذُو اعْوِجَاجٍ، وَ لَاۤ اَرْضٌ ذَاتُ مِهَادٍ، وَ لَا خَلْقٌ ذُوا اعْتِمَادٍ: ذٰلِكَ مُبْتَدِعُ الْخَلْقِ وَ وَارِثُهٗ، وَ اِلٰهُ الْخَلْقِ وَ رَازِقُهٗ.»

ترجمہ: ''تمام حمد اس اللہ کیلئے ہے جو نظر آئے بغیر جانا پہچانا ہوا ہے اور سوچ بچار میں پڑے بغیر پیدا کرنے والا ہے۔ وہ اس وقت بھی دائم و برقرار تھا جب کہ نہ برجوں والا آسمان تھا، نہ بلند دروازوں والے حجاب تھے، نہ اندھیری راتیں، نہ ٹھہرا ہوا سمندر، نہ لمبے چوڑے راستوں والے پہاڑ، نہ آڑی ترچھی پہاڑی راہیں اور نہ یہ بچھے ہوئے فرشوں والی زمین، نہ کس بل رکھنے والی مخلوق تھی۔ وہی مخلوقات کو پیدا کرنے والا اور اس کا وارث ہے اور کائنات کا معبود اور ان کا رازق ہے۔''(نہج البلاغہ، خطبہ 88، ترجمہ: مفتی جعفر حسین)

یہ سب نصوص صراحتاً دلالت کرتے ہیں کہ عالمِ دنیا، خارج میں موجود ہونے سے پہلے معدوم تھا۔ اور جو چیز مسبوق بالعدم ہو وہ قدیم نہیں، حادث ہوتی ہے۔

اور حدوثِ ذاتی اس پر اصطلاحاً منطبق نہیں ہو سکتا اور صادق نہیں آسکتا۔ کیونکہ حدوثِ ذاتی معلول کے اپنی علت سے ذہن میں متأخر ہونے کا نام ہے۔ خارج میں یہ علت اور معلول دونوں مقارن ہوتے ہیں۔ خارج میں حادث بحدوثِ ذاتی اپنی علت سے منفک نہیں ہو سکتا۔

اور جب عالمِ دنیا، ذاتِ باری سے بایں معنی منفک اور جدا ہو گیا کہ کبھی عالمِ دنیا موجود نہ تھا، مگر خداوندِ عالم ازل سے موجود ہے، تو پھر معلوم ہوا کہ عالمِ دنیا، حدوثِ ذاتی کے اعتبار سے حادث نہیں، بلکہ وہ مسبوق بالعدم ہونے کے معنی میں حادث ہے۔

بعض ایسے فلاسفہ نے، کہ جو بہ تکلف فلسفی کہلانا چاہتے ہیں، حدوثِ عالم پہ یہ استحالہ وارد کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ فیاضِ مطلق ہے اور مبدأ فیض ہے۔ جس سے اس کے فیض کا منقطع ہو جانا محال ہے۔ اور اگر عالمِ دنیا کو حادث فرض کیا جائے تو لازم آتا ہے کہ مبدأ فیض کا فیضان منقطع ہو جائے، جو کہ باطل ہے۔ لہٰذا عالمِ دنیا حادث نہیں، قدیم ہے۔

مؤلف یہ کہتا ہے کہ انقطاعِ فیض کو محال سمجھنا ایسا توہم ہے جو عقل سے دور ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ جل شانُہ کا فیض حکمت اور مصلحت پر اور جس چیز پر فیضان ہوتا ہے اس کے امکان پر مبنی ہے۔ لہٰذا عالمِ دنیا کی ازلیت کے ناممکن ہونے کی تقدیر پر انقطاعِ فیض سے کوئی نقص لازم نہیں آتا۔ اسی طرح عدمِ تحققِ مصلحت کی صورت میں بھی فیضان کا انقطاع کسی نقص کا باعث نہیں ہو سکتا۔

حالانکہ فلاسفہ خود بہت سی صورتوں میں انقطاعِ فیض کے قائل ہیں۔ کیونکہ وہ قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ سے صرف ایک چیز، عقلِ اول، کے علاوہ کوئی چیز صادر نہیں ہو سکتی۔ (ملا صدرا، اسفار اربعہ، ج2، ص204، بیروت)

لہٰذا بنا بر مذہبِ فلاسفہ، جب خدا نے عقلِ اول کو پیدا کر دیا تو اب اس کا فیض منقطع ہو گیا۔ کیونکہ اب وہ عقلِ اول کے واسطے کے بغیر کچھ نہیں کر سکتا۔ نیز اس عالمِ دنیا کے علاوہ کوئی اور عالم پیدا کرنا خدا کیلئے ممکن نہیں۔

لہٰذا فلاسفہ اللہ کے بلاواسطہ فیض کو عقلِ اول میں اور عقلِ اول کے واسطہ سے اس فیض کو اسی ایک عالمِ جسمانی میں منحصر قرار دیتے ہیں۔ نیز وہ قائل ہیں کہ فلک الافلاک کے پیچھے نہ خلا ہے نہ ملا، حالانکہ ان کا یہ نظریہ ارتفاعِ نقیضین کا حکم رکھتا ہے۔

لہٰذا وہ عقولِ عشرہ اور افلاک کے علاوہ فیضِ الٰہی کو منقطع، بلکہ ممتنع، سمجھتے ہیں۔ اور اس قسم کے انقطاع و امتناع کو وہ تسلیم کر لیتے ہیں۔ ان کی کوئی پرواہ نہیں کرتے تو پھر ازل میں فیض کے منقطع ہو جانے کو کیوں بعید قرار دیتے اور اس سے کیوں انکار کرتے ہیں؟

مختصر یہ کہ فلاسفہ کے متعلق بلاوجہ حسنِ ظن قائم کر کے عالمِ دنیا کے حادث ہونے اور اللہ جل شانُہ کے فاعلِ مختار ہونے کے دلائل سے دست برداری اختیار نہیں کی جا سکتی۔

علامہ مجلسی علیہ الرحمہ اپنے رسالۂ اعتقادیہ میں فرماتے ہیں:

"ہمارے اکثر اہلِ زمانہ اپنے ناقص عقول پر اعتماد کر کے اہلبیت علیہم السلام کے ارشادات اور احادیث سے دست کش ہو گئے ہیں۔ ان میں سے ایک گروہ حکماء، یعنی فلاسفہ، کا گرویدہ ہو گیا ہے۔ حالانکہ فلاسفہ خود ضال و مضل ہیں۔ وہ نہ کسی نبیؑ کی نبوت کا اقرار کرتے تھے نہ آسمانی کتب پر ایمان رکھتے تھے۔

اس گروہ نے اپنے عقولِ ناقصہ پر بھروسہ کر لیا ہے اور فلاسفہ کو اپنا پیشواء بنا لیا ہے۔ لہٰذا وہ صحیح اور صریح احادیث کی بھی تاویلیں کرتے ہیں۔ وجہ اس کی یہی ہے کہ وہ فلاسفہ کے شبہات کو قوی دلائل شمار کرتے ہیں۔ کیونکہ ان کو یونانی کافروں کے متعلق حسنِ ظن قائم ہو گیا ہے۔

حالانکہ وہ صحیح اعتقاد اور درست دین و مذہب ہر گز نہیں رکھتے۔ اور پھر ان کے باہمی اختلاف ہی کو دیکھو تو کوئی مشائی ہے اور کوئی اشراقی، اور بہت کم ایسا ہو گا کہ ایک کا قول دوسرے سے موافقت رکھتا ہو۔"

حضرت علامہ حلی علیہ الرحمہ نے ''نہایۃ المرام فی علم الکلام'' میں حکماء کے پراکندہ اقوال اور مختلف کلمات بکثرت نقل کئے ہیں۔ چنانچہ اس کتاب کی وہ عبارت کتاب مستطاب ''عماد الاسلام'' (مؤلفہ غفران مآب، متوفی 1820ء) میں پوری کی پوری منقول ہے۔ اور ان کا عقل اور نقل، ہر دو کے خلاف ہونا واضح ہے۔ لہٰذا جسے دیکھنا ہو وہ عماد الاسلام سے رجوع کرے۔

افاضل مدققین کی ایک جماعت کہ جو بیمارِ تصوف میں مبتلا ہو گئی ہے، ان کی گمراہی اور ضلالت کا سب سے بڑا سبب اصولِ فلاسفہ میں مستغرق ہو جانا اور حکمائے اشراقیین و مشائین کے کلمات و اقوال کے ساتھ انس اور الفت حاصل کر لینا ہے۔ جو کہ ایک ناقدِ بصیر اور باخبر حقیقت جو پر مخفی اور مستور نہیں ہے۔

یہاں تک کہ انہوں نے کہہ دیا کہ تصوف اور حکمتِ اشراقیہ کے درمیان سوائے اس کے کوئی امتیاز اور اختلاف نہیں کہ صوفی وہ ہوتا ہے جو ظاہراً شریعت کے تابع ہو، اور اگر وہ اتباعِ شریعت نہ کرے تو وہ حکیمِ اشراقی ہوتا ہے۔

علمائے شیعہ اور اہلِ سنت میں سے بعض اصولِ دین کو اصولِ فلسفہ سے تطبیق دینے کے خواہاں رہتے ہیں۔ اور لوگوں کو صراطِ مستقیم سے منحرف کرتے رہتے ہیں۔ اہلِ سنت کے فرقۂ اشاعرہ کو تعددِ قدماء کے قائل ہونے میں حکماء اور نصاریٰ کے اس فرقہ کی اقتداء اور اتباع حاصل ہے جو تین خداؤں کے قائل ہیں۔

حضرت علامہ حلی علیہ الرحمہ نے اہلِ سنت کے امام فخر الدین رازی کے متعلق نقل کیا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ نصاریٰ اس وجہ سے کافر قرار دیئے گئے کہ وہ تین قدماء کے قائل ہیں اور ہمارے علمائے اہلِ

سنت نو قدماء کو ثابت کرتے ہیں: ایک ذاتِ خدا اور آٹھ اس کی صفتیں، جن کو وہ ذاتِ خداوند عالم پر زائد خیال کرتے ہیں۔

یہ ہے ان کی حالت کہ سفینۂ نجات اہلِ بیت رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اتباع سے انحراف کرنے اور اہلِ کفر اور صاحبانِ بدعت کی اتباع کرنے کے باعث گمراہی اور ضلالت میں مبتلا ہو گئے ہیں۔

ماخذ: علامہ سید گلاب علی شاہ نقوی، ''خزینۂ ایمانیہ''، ترجمہ: حدیقۂ سلطانیہ، مؤلفہ سید العلماء سید حسین نقوی لکھنوی (متوفی 1856ء) ابنِ غفران مآب، طبع اول، صفحات 191–203، مکتبہ کاظمیہ، شیعہ میانی، ملتان۔

10. تحفۂ صوفیہ پر مقدمہ—آیۃ اللہ العظمیٰ شیخ محمد حسین نجفی ڈھکو

تصوف کیا ہے؟ فلاسفۂ یونان کے مزعومات، یہودیت کے نظریات، عیسائیت کے معتقدت اور ہندوؤں کے خرافات کے مجموعے کا نام ہے۔اس کے بنیادی اصول دو ہیں-:

1۔انسان کا براہ راست خدا سے مکالمہ

2۔ نفسِ انسانی کا حقیقتِ مطلقہ (یعنی خدا) کے ساتھ مل جانا، جسے وصال یا فناء کہا جاتا ہے۔

تصوف کے ساتھ اسلامی کا پیوند لگانا بلا تشبیہ ایسی ہی بے جوڑ اصطلاح ہے جیسے اسلامی شراب خانہ یا اسلامی جوآخانہ۔ ہر باخبر انسان جانتا ہے کہ جس طرح شراب خانہ یا جوآخانہ کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں، اسی طرح تصوف کا بھی اسلام سے کوئی ربط نہیں۔ تصوف کا سنگِ بنیاد وحدت الوجود یا ہمہ اوست کے نظریہ پر قائم ہے جو سراسر غیر اسلامی نظریہ ہے۔

نیز اس کا دار و مدار باطنی معنی پر ہے اور اہلِ دانش و بینش جانتے ہیں کہ کسی مذہب یا قوم کے دستور العمل میں باطنی معنی تلاش کرنا یا اس میں باطنی مفہوم پیدا کرنے کی کوشش کرنا دراصل اس دستور العمل کو مسخ کرنے یا اسے منسوخ کرنے کے مترادف ہے۔

اور تصوف، خواہ جس ملک و ملت کا ہو، یہ انحطاطِ قومی و ملی کی نشانی ہے۔یعنی جو قوم میدانِ عملی میں قدم رکھنے سے ہچکچاتی ہے اور اس میں علمی طور پر زمان و مکان کے مسائل سے عہدہ برآ ہونے کی ہمت نہیں رہتی تو پھر تصوف کی مزعومہ باطنی ولایت و سرمدیت کی اوٹ میں پناہ لینے کی ناکام کوشش کرتی ہے۔

کہا جاتا ہے کہ تصوف سے روحانی ترقی ہوتی ہے۔ حالانکہ قطع نظر تصوف کے اوراد واذکار کے خلافِ شرع ہونے کے، خود روحانیت ایک ایسا لفظ ہے جو آج تک شرمندۂ معانی نہیں ہو سکا۔~ ہے یہ وہ لفظ کہ شرمندۂ معانی نہ ہوا

موجودہ دور میں بعض جدت پسند لوگوں نے تصوف کا نام عرفان رکھ دیا ہے اور بدنامی سے بچنے کیلئے صوفیاء کو عرفاء کا نام دیتے ہیں۔ اربابِ بصیرت جانتے ہیں کہ کسی چیز کا نام بدل دینے سے اس کی حقیقت نہیں بدلتی۔ آج جن لوگوں کو عرفائے اسلام کا نام دیا جاتا ہے اور بڑے شد و مد سے ان کے حالات و واقعات بیان کئے جاتے ہیں، ان میں سے اکثر و بیشتر وہ ہیں جو مذہبی طور پر مذہبِ حق کے سخت مخالف اور عقیدتاً اس قدر باطل نواز تھے کہ ان کے دور کے فقہائے اسلام اور علمائے اعلام نے ان پر کفر اور زندقہ کے فتوے لگائے اور کئی اپنے کیفر کردار کو پہنچ بھی گئے۔

اور ان کے عرفان کا عالم یہ تھا کہ زندگیاں ختم ہو گئیں مگر ان کو یہ تک معلوم نہ ہو سکا کہ پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے پہلے حقیقی جانشین حضرت علی علیہ السلام ہیں یا جناب ابو بکر؟ اناللہ وانا الیہ راجعون

~ قیاس کن ز گلستان من بہار مرا

عرفان بافی کے حامی لوگ کہا کرتے ہیں کہ عرفاء کے الفاظ کے ظاہری معنی حجت نہیں بلکہ ان کی اصطلاحات اس قدر پیچیدہ ہیں کہ عام لوگ تو کیا، علماء وفقہاء بھی ان کو نہیں سمجھ سکتے۔ یہ بات عذرِ گناہ بدتر از گناہ کی بدترین مثال ہے۔

علمائے اصول نے نا قابلِ تردید دلائل سے ثابت کیا ہے کہ قرآن و سنت کے ظواہرِ الفاظ حجت ہیں۔ لہٰذا خدا اور رسولؐ اور آئمۂ ہدیٰؑ کے کلامِ حق ترجمان کا ظاہر تو حجت ہو اور اسے علماء و فقہاء سمجھ بھی سکیں، مگر صوفیہ اور عرفاء کے کلام کا نہ ظاہر حجت ہو نہ اسے کوئی سمجھ سکے۔ پھر یہ کلام ہے یا کوئی لغز و معما؟

~بسوخت عقل ز حیرت کہ این چہ بوالعجبی است

اسلام میں تصوف کس طرح آیا اور اس کی بارگاہ میں کس طرح بار پایا ہے، یہ ایک تاریخی حادثہ ہی نہیں کہا جا سکتا بلکہ اسلام میں تصوف کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ تصوف اور اسلام دو ایسے متضاد عقائد و نظریات ہیں جو ہر گز یکجا ہو ہی نہیں سکتے۔ مگر یہ حقیقت ہے کہ اسلام میں تصوف آیا اور بڑی شد و مد سے آیا۔

حکومتوں کی سرپرستی میں آیا اور اس برق رفتاری کے ساتھ آیا کہ اس سے ان لوگوں کا دامن بھی اس کی آلودگی سے محفوظ نہ رہ سکا جن کے پیشواؤں کی مقتدائی اور پیشوائی کو ختم کرنے کیلئے اس کو مشرف بہ اسلام کیا گیا تھا۔ یعنی شیعوں میں بھی تصوف گھس آیا جو ایک قومی المیہ ہے۔

اس اجمال کی بقدرِ ضرورت تفصیل یہ ہے کہ بنی امیہ نے خاندانِ رسالتؐ سے ظاہری و دنیوی اقتدار سلب کرنے کے بعد سوچا کہ اب لے دے کے ان کے پاس صرف روحانی و دینی اقتدار و وقار رہ گیا ہے۔ اسے کس طرح ختم کیا جائے؟ یا کم کیا جائے؟ گہری سوچ بچار کے بعد نظریۂ تصوف کو اسلام میں داخل کیا اور بڑے اہتمام سے صوفیوں کی سرپرستی کی۔ اور ان کے کشوف و کرامات کا چرچا کیا۔

تاکہ لوگوں کو رشد و ہدایت یعنی خاندانِ رسالتؐ سے ہٹا کر ان کی طرف متوجہ کیا جا سکے۔ اس کد و کاوش کا نتیجہ یہ نکلا کہ اکثر لوگ کچھ اپنے طبعی تقاضوں "یمیلون مع کل ناعق" کے تحت اور کچھ "کل جدید لذیذ" کے تحت اور کچھ سہل پسند تصوف کی آزادروی کے تحت کہ "رند کے رند رہے، ہاتھ سے جنت نہ گئی"، ان کے دامِ تزویر میں پھنس گئے۔ پھر ان صوفیہ نے بھی حقِ نمک ادا کرتے ہوئے عقیدہ و عمل سے خاندانِ نبوتؐ کی خوب مخالفت کی۔ اور اسلامی اصول و فروع کو مسخ کرنے اور ان کی بیخ کنی کرنے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔

انہی حقائق کی بنیاد پر آئمہ اہلبیتؑ نے ہر دور میں صوفیہ کی شدید مذمت فرمائی اور ان کے مکروہ چہروں سے نقاب کشائی فرمائی۔ چنانچہ حضرت امام جعفر صادقؑ فرماتے ہیں: "الصوفية كلهم من اعدائنا"، سب صوفی ہمارے دشمن ہیں۔ (مستدرک الوسائل، جلد 12، صفحہ 323؛ سفینۃ البحار، ج2، ص57۔)

مگر کچھ بموجب "ہر کفر کہ کہنہ شود، مسلمانی شود" اور عجم کی جدت پسندی اور کچھ شعراء کی بزلہ سنجی و نکتہ آفرینی کی وجہ سے تصوف نے ایران کے دربار میں بھی بار پا لیا۔ بالآخر صفوی سلاطین، جو بنیادی طور پر صوفی پیر صفی الدین کی نسل سے تعلق رکھتے تھے، کے دو سو سالہ طویل دورۂ حکومت میں یہ پودا پھلا پھولا اور پروان چڑھا، بلکہ اس قدر پھیلا کہ اسے ہی حقیقی اسلام اور اس سلسلے سے منسلک لوگوں کو عرفائے اسلام کہا جانے لگا۔ سچ ہے

تھا جو ناخوب، بتدریج وہی خوب ہوا

کہ غلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر

یہیں سے تشیعِ علوی اور تشیعِ صفوی میں جو فرق ہے وہ نمایاں ہو کر سامنے آ جاتا ہے۔ گو آج شاہانِ صفویہ، قاچاریہ اور آریامہر کا خاتمہ ہو چکا ہے اور ان کی جگہ بفضلہٖ تعالیٰ اسلامی انقلاب آ چکا ہے اور چھا چکا ہے۔ دعا ہے کہ خداوند عالم اسے اپنے مقصد میں مزید کامیابی و کامرانی عطا فرمائے تاکہ ساری دنیا پر کلمۂ اسلام چھا جائے اور حق کا بول بالا ہو جائے اور باطل مٹ جائے اور اس کا منہ ہمیشہ کیلئے کالا ہو جائے۔ مگر ظاہر ہے کہ راتوں رات کئی سو سالہ حکومتوں کے غلط اثرات ختم تو نہیں ہو سکتے۔ اس کیلئے وقت درکار ہے۔

آج بھی ایران میں جو عرفان بافی کا رجحان پایا جاتا ہے اور صوفیوں کے متعلق جو حسنِ ظن پایا جاتا ہے وہ اس دور کی باقیات میں سے ہے۔ اس کا ایک افسوسناک پہلو یہ ہے کہ کچھ لوگ جو ایران کی ہر چیز کو اسلامی ایران کی پیداوار جانتے ہیں، اور سابقہ دور کی باقیات اور اسلامی انقلاب میں جو فرق ہے اسے نہیں سمجھ سکتے، وہ بے تحاشا تراجم، مضامین اور رسائل کی شکل میں تصوف کو عرفان کے نام سے درآمد کر رہے ہیں اور سادہ لوح اہلِ ایمان کو ٹیکے لگا رہے ہیں۔

یہ خیال دامن گیر تھا کہ اس موضوع پر قلم اٹھایا جائے اور ایک مفصل کتاب لکھ کر ان حقائق کو آشکار کیا جائے مگر اپنی گوناگوں مصروفیات سے فرصت نہ مل سکی۔ اس طرح یہ خیال حقیقت کا لباس نہ پہن سکا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس میدان میں سبقت کا مجد و شرف کاتبانِ قضاو قدر نے ہمدردِ قوم و ملت فاضل نوجوان عزیز القدر مولانا نعمت علی سدھوتی آف فیصل آباد کے حصہ میں لکھ دیا تھا۔ جنہوں نے تحفہ شیخیہ کے طرز رسالہ شریفہ و عجالہ منیفہ تحفہ صوفیہ لکھ کر بڑی محنتِ شاقہ اور بڑی عرق ریزی کیساتھ اکابرِ صوفیہ کی اپنی کتابوں سے نہ صرف انکے خرافات و سطحیات بلکہ انکے

مخالف اسلام نظریات و معتقدات کو بلا کم وکاست انہی کے الفاظ میں یکجا فرما کر اور منظرِ عام پر لا کر حقیقتِ حال کو الم نشرح کر دیا اور تصوف کو اس کے حقیقی خد وخال کے ساتھ قارئینِ محترم کے سامنے پیش کر دیا۔ نیز شیعہ علماءِ اعلام کی مستند کتابوں سے آئمہ طاہرین علیہم السلام کے وہ ارشادات و فرمودات جو انہوں نے تصوف و صوفیہ کی مذمت و منقصت میں ارشاد فرمائے تھے، مزید اتمامِ حجت کیلئے درج کر دیئے ہیں تا کہ کسی حقیقت پسند آدمی کے لئے کسی قسم کی چوں چراں کی گنجائش باقی نہ رہ جائے۔ اور پوری طرح اتمامِ حجت ہو جائے۔ يهلك من هلک عن بينة و يحی من حی عن بينه۔

دعا ہے کہ خداوند عالم ہماری قوم وملت کو قرآن اور سرکار محمد وآل محمد علیہم السلام کے بیان کردہ جادۂ مستقیمہ پر چلنے اور ہر قسم کے اعتقادی و عملی انحراف سے محفوظ رہنے کی توفیق مرحمت فرمائے۔

ماٰخذ: مولانا نعمت علی سدھو، ''تحفہ صوفیہ''، طبع اول، صفحات 12 – 15، مکتبۃ الثقلین، فیصل آباد۔

11. راہِ معرفت—آیۃ اللہ العظمیٰ شیخ حسین وحید خراسانی

حضرت بقیۃ اللہ، ارواحنا فداہ، اور دیگر معصومین علیہم السلام، حتیٰ خداوند تعالیٰ کی صحیح معرفت اور حقیقی شناخت کے لئے اور صحیح توحید کو پہچاننے کے لئے صرف اور صرف کتاب و سنت کے نور سے استفادہ کرنا چاہیئے۔ یعنی اس سلسلے میں فقط کلامِ خداوند تعالیٰ یعنی قرآن مجید اور اہلبیت عصمت و طہارت علیہم السلام کے فرمان، یعنی سنت، کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔ کیونکہ نورِ ہدایت فقط ان دو گراں مایہ منابع میں ہے اور ان سے روگردانی صراطِ مستقیم اور شاہراہِ خوشبختی سے انحراف کے مترادف ہے۔

قرآن اور روایت آئمہ اطہارؑ کے علاوہ باقی سب سراب اور بے راہ روی ہے۔ نہ یہ روح کی تشنگی کو کم کرتا ہے نہ یہ ہلاکت و بربادی کے خطرے سے امان دیتا ہے۔ بلکہ یہ روح کی تیرگی کو افزون کرتا ہے اور سرمایہ حیات کو ضائع کرتا ہے۔

فلاسفہ، عرفاء اور صوفیوں کی یاوہ گوئیوں کے پیچھے جانا اور حسین ابن منصور حلاج جیسے نام نہاد عرفان و توحید کے مرشدوں کی پیروی کرنا کہ جن کے بارے میں حضرت صاحب الزمان علیہ السلام کی طرف لعن پر مشتمل خط صادر ہوا ہے، یہ سب انحطاط و تنزلی اور راہ روشن ولایت اور حقیقت سے انحراف کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔ (بحارالانوار، جلد 51، صفحات 369، 380۔)

آیا منصور حلاج جیسے افراد جو کفر و الحاد گوئی اور اناالحق کے خدائی دعویٰ کی وجہ سے تشیع کے عظیم فقہاء شیخ صدوق اور قطب الدین راوندی رحمۃ اللہ علیہما کی طرف سے منفورِ خدا اور رسولؐ اور امامؑ قرار

دیئے گئے، اور اس کے لئے فقہاء کی طرف سے سزائے موت کا حکم دیا گیا، آیا ایسے افراد راہیان بسوی خدا و پیغمبر علیہم السلام کے راہنما بن سکتے ہیں؟ ہر گز نہیں!

کیا محمد بلخی رومی اور شبستری جیسے فاسد العقیدہ اور منحرف شاعر جہنوں نے حلاج کی بے ہودہ گوئی یا بد سرائی کو عرفان اسلامی اور اسرار الہیٰ سمجھ کر روحانیت کے بلند مقام پر فائز اور فنا فی اللہ شخصیت کے طور پر متعارف کروایا، ہو سکتا ہے کہ یہ معارف قرآن کے بیان کرنے والے اور امام زمانہ علیہ السلام کی واقعی شناخت کروانے والے ہوں؟ ہر گز ایسا نہیں ہو سکتا۔

بلخی حلاج کی حمایت اور مدح سرائی میں کہتا ہے:

چون قلم در دست غداری بود

لا جرم منصور برداری بود

ترجمہ: چونکہ قلمدانِ فیصلہ غدار کے ہاتھ میں تھا لہٰذا بلا وجہ منصور تختہ دار پر لٹکا یا گیا۔

اور شبستری نے حلاج کے دعوائے خدائی کو جائز سمجھتے ہوئے کہا:

روا باشد انا الحق از درختی

چرا نبود روا از نیک بختی

ترجمہ: اگر انا الحق کی صدا ایک درخت سے جائز اور صحیح ہے تو کیونکر ایک نیک بخت (حلاج) سے جائز نہیں۔

کیا محمد بلخی رومی سنی جو کہ امام غائبِ منتظر فرزندِ دلبند حضرت امام حسن عسکری علیہ السلام کے وجود خارجی کا عقیدہ ہی نہیں رکھتا۔ یعنی وہ حضرت امام مہدی علیہ السلام کے غائب ہونے اور ایک دن ظاہر ہو کر دنیا کو عدل وانصاف سے پر کرنے کا معتقد ہی نہیں بلکہ وہ مہدی کو نفس میں سالک اور تفکر کے وقت اپنی فکر میں موجودِ حاضر سمجھتا ہے اور مہدویتِ نوعیہ (یعنی ایک معین شخص نہیں) کا قائل ہے اور شیخِ ارشاد کو مہدی سالک گردانتا ہے، آیا ایسا شخص حضرت حجۃ اللہ ارواحنا فداہ کے دلباختہ عاشقوں کو اس بزرگوار تک پہنچا سکتا ہے اور آپ کے مقام والا واعلیٰ کی آپ کے شیعوں کو شناخت کروا سکتا ہے؟ ہر گز نہیں۔ وہ مثنوی کے صفحہ 126 پر کہتا ہے:

پس بہ ہر دوری ولیی قایم است

تا قیامت آزمایش دایم است

پس امام حی قایم آن ولی است

خواہ از نسل عمر خواہ از علی است

مہدی وہادی وی است ای راہ جو

ہم نہان و ہم نشستہ پیش رو

ترجمہ: ہر دور میں ایک ولی پنہاں ہے۔ قیامت تک امتحان و آزمائش دائمی ہے۔ پس وہ زندہ اور قائم امام ہے۔ خواہ عمر کی اولاد ہو یا علیؑ کی۔ اے سالک! وہی مہدی وہادی ہے۔ وہی پنہاں ہے اور سامنے بیٹھا بھی وہی ہے۔

کیا یہ ممکن ہے کہ راندہ درگاہِ الٰہی اور عامی المذہب جو وجودِ مقدس امام عصر علیہ السلام کا منکر ہو وہ مجتہدین کا تعارف کروائے اور اسلام و قرآن کے معارف کو بیان کرے؟ ہر گز نہیں!

محققِ کبیر اور فقیہ روشن ضمیر مرحوم علامہ مجلسی رضوان اللہ تعالیٰ علیہ حصول معرفت کے لئے اور فلاسفہ و حکماء کے گمراہ کنندہ بے بنیاد من گھڑت نظریات سے اجتناب کے لئے خاندانِ عصمت و طہارت کے ساتھ تمسک و توسل کو ضروری سمجھتے ہیں اور اپنے رسالہ اعتقادات و سیر و سلوک کے صفحہ 4 پر لکھتے ہیں:

> ترجمہ: ''بلا تردید اہلبیت علیہم السلام نے ہمارے لئے بہت ساری احادیث و روایات چھوڑی ہیں۔ پس ہمارے لئے ناروا ہے کہ اس دور میں ہم ان عظیم ہستیوں کی احادیث اور فکر و اندیشہ سے تمسک نہ کریں اور ان کے آثار سے استفادہ نہ کریں۔
>
> ہمارے دور کے اکثر لوگوں نے اہلبیت پیغمبر علیہم السلام کے آثار و فرمائشات کو پس پشت ڈال دیا ہے اور خود مستبد بالرائے ہو گئے ہیں۔ پس ایک گروہ حکماء کے پیچھے چل نکلا۔ حکماء و فلاسفہ جو خود گمراہ ہیں اور دوسروں کو گمراہ کرنے والے ہیں (ضال و مضل) اور کسی پیغمبر کے معتقد نہیں اور کسی کتاب پر ایمان نہیں رکھتے۔ فقط اپنے فاسد افکار اور اپنی بے وقت آراء پر اعتماد کرتے ہیں۔
>
> کچھ لوگوں نے انہیں اپنا امام منتخب کر لیا ہے اور ائمہ اطہار علیہم السلام کی صد در صد واضح و صحیح اخبار و روایت کی محض اس لئے تاویل کرتے ہیں کہ وہ حکماء کے

نظریے کے موافق نہیں ہیں۔ جبکہ وہ دیکھ رہے ہیں کہ ان کے دلائل و شبہات نہ مفیدِ ظن ہیں اور نہ مفیدِ وہم، بلکہ ان کے افکار تارِ عنکبوت سے بھی زیادہ ضعیف ہیں۔

نیز وہ دیکھ رہے ہیں کہ ان کے ذہنی میلانات مختلف اور ایک دوسرے سے ہم آہنگ نہیں ہیں اور ان کے نظریات میں تباین و ناسازگاری موجود ہے۔ کیونکہ فلاسفہ کا ایک گروہ مشائی کہلاتا ہے جبکہ دوسرا اشراقی ہے اور ان دونوں گروہوں کی رائے اور فکر میں بعدِ مشرقین ہے۔

ایسے لوگوں سے پناہ بخدا جو اصولِ عقائد میں بھی عقل و فکر پر بھروسہ کرتے ہیں۔ وہ حیوانات کی مانند چراہ گاہوں میں سرگردان پھرتے ہیں۔ مجھے اپنی زندگی کی قسم یہ لوگ کیسے جرات کرتے ہیں کہ واضح نصوص اور اہلبیتِ عصمت و طہارت علیہم السلام سے صحیح طور پر صادر ہونے والی روایات کی ایک فلسفی کی خوش گمائی کے لئے توجیہ و تاویل کرتے ہیں جو کسی مذہب و دین کا معتقد نہیں ہے۔"

محققِ عالی قدر مرحوم آیۃ اللہ العظمیٰ مرزا مہدی اصفہانی کا حضرتِ حجت عج کے حضور شرفیاب ہونے کا واقعہ، جو اسی کتاب کے صفحہ 189 پر تحریر ہے، اس میں حضرت ولی عصر ارواحنا فداہ سے یہ عبارت نقل ہوئی ہے:

ترجمہ: "معارف اسلامی ہم اہلبیت علیہم السلام کے علاوہ کسی اور سے حاصل کرنا گویا ہمارا انکار کرنا ہے۔"

آیا محی الدین ابن عربی ناصبی جو متوکل جیسے غاصبِ خلافت اور مجرم کو خلافت کا ظاہری اور باطنی حقدار اور روحانی کمالات میں امیر المومنین اور حضرت امام حسین علیہما السلام کے ہم پلہ قرار دیتا ہے، وہ شناخت خدا اور معرفتِ پیغمبر و آئمہ اطہار علیہم السلام کے لئے نمونہ اور کسوٹی بن سکتا ہے؟ کیا وہ موحدین کا پیشوا اور قرآن و سنت کا عارف ہو سکتا ہے؟ ہر گز وہر گز نہیں!

گرانقدر عالم دین اور محدثِ عالی مقام مرحوم مرزا حسین نوری رضوان اللہ تعالیٰ علیہ ''خاتمہ مستدرک الوسائل'' کی دوسری جلد کے صفحہ 239 پر ملا صدرا شیرازی اور محی الدین ابنِ عربی کے متعلق کچھ مطالب بیان فرماتے ہیں، جن کا ترجمہ یہ ہے:

''محمد بن ابراہیم شیرازی المعروف ملا صدرا مفاہیمِ فلسفہ کا محقق اور صوفیاء کے دعوؤں کو رواج دینے والا ہے، اور اس سے زیادہ اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ اس کی کچھ مشہور کتابیں ہیں جن میں اس نے فقہاء اور حاملینِ دینِ مبین پر لعن و تشنیع کی ہے اور انہیں جاہل اور دانشوروں کے زمرہ سے خارج قرار دیا ہے۔ (اسفارِ اربعہ، جلد 1، صفحہ 363)

اور اس کے بر عکس ابنِ عربی، مصنفِ فتوحات، کی تعریف کی ہے اپنے کلام میں ایسے توصیفی کلمات ذکر کئے ہیں کہ اس ایک کے علاوہ کسی بھی عالمِ دین کو راسخ العقیدہ اور تعریف کا سزاوار نہیں سمجھا۔ جبکہ علمائے عامہ اور ناصبیوں میں سے کوئی بھی اس ابنِ عربی سے زیادہ ناصبی نہیں ہے۔ اسی نے اپنی کتاب فتوحات میں بعض اقطاب اور ابدال کے حالات میں لکھا ہے کہ:

"ان اقطاب میں سے بعض وہ ہیں جن کو ظاہری خلافت کی طرح باطنی خلافت بھی حاصل ہے اور وہ مقام و منزلت کے لحاظ سے ابو بکر، عمر، عثمان، علی، معاویہ بن یزید، عمر ابن عبد العزیز اور متوکل باللہ جیسے ہیں۔"

متوکل عباسی، جسے محی الدین ابنِ عربی نے اقطاب و ابدال میں شمار کیا ہے، اور اس کے لئے خلافت ظاہریہ اور باطنیہ کا اقرار کیا ہے، وہ شخص ہے جس کے بارے میں جلال الدین سیوطی نے اپنی کتاب تاریخ الخلفاء میں تصریح کی ہے کہ اس نے 236 ہجری میں امام حسین علیہ السلام کی قبر کو اور اس کے ارد گرد کے مکانات کو ویران کرنے کا حکم دیا اور حکم دیا کہ اس جگہ کاشتکاری کی جائے۔ اور لوگوں کو حضرت امام حسین علیہ السلام کی زیارت سے روک دیا، اور وہاں فصل بوئی لیکن وہ جگہ صحرا کی مانند باقی رہی۔ متوکل اہلبیت علیہم السلام سے دشمنی اور تعصب میں شہرت رکھتا ہے۔

محی الدین ابن عربی نے اپنی کتاب فتوحات میں علی الاعلان کہا ہے کہ گمراہیوں کی بنیاد شیعہ ہیں۔ وہ مخصوص ریاضتیں کرتے ہیں۔ اور اپنی کتاب "مسامرة الابرار" میں صراحتاً کہا ہے کہ رجبیون ایک ایسا گروہ ہے جو ریاضت کرتے ہیں اور اس ریاضت کے آثار یہ ہیں کہ ان کو شیعہ خنزیر کی شکل میں نظر آتے ہیں۔

نیز فتوحات میں تصریح کی ہے کہ عمر ابن خطاب عصمت کے بلند درجے پر فائز تھے۔ اس کے علاوہ اور بہت سے ایسے نظریات ہیں جو صد در صد دلالت کرتے ہیں کہ محی الدین ابن عربی ناصبی ترین سنی تھا۔

لیکن اس کے باوجود ایک شیعہ (ملا صدرا) اس کے حق میں یہ کہے کہ وہ ایک محقق عارف باللہ ہے جو غلط اور بے ہودہ بات نہیں کہتا۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ ایسی تعبیرات اور القابات اس کو دے اور اس کے لئے اور اس کے ہمنواؤں کے لئے جائز سمجھتا ہو؟''

حضرت آیۃ اللہ العظمیٰ سید شہاب الدین مرعشی نجفی اپنی کتاب ''احقاق الحق'' کی پہلی جلد کے صفحات 183 سے 185 تک کے حاشیہ میں تصوف کی مصیبت کو اسلام میں آنے والے مصائب میں سے بڑی مصیبت اور دین کی بنیاد کو خراب کرنے والا سمجھتے ہیں اور لکھتے ہیں:

ترجمہ: ''انہوں نے قرآن و سنت کی صدر درصد واضح اور صریح نصوص کی تاویل کی اور فطرت و عقلی احکام کی مخالفت کی اور وحدت الوجود بلکہ وحدت الموجود جیسے باطل نظریہ کے معتقد ہوئے۔''

پھر وہ مصباح الشریعہ جیسی کتابوں کو جو صوفیوں کی خود ساختہ، ناروا اور بے بنیاد مطالب سے بھری پڑی ہیں، ان کتابوں میں شمار کرتے ہیں جو متصوفہ کی گھڑی ہوئی ہیں اور گمراہ لوگوں کی وارثت ہیں۔

ثقۃ الاسلام مرحوم کلینی اعلیٰ اللہ مقامہ نے اپنی کتاب اصولِ کافی، جلد اول، صفحہ 399 پر ایک باب اس عنوان کے ساتھ تشکیل دیا ہے: «أنه ليس شيء من الحق في يد الناس إلا ما خرج من عند الأئمة(عليهم السلام) وأن كل شيء لم يخرج من عندهم فهو باطل.»

یعنی لوگوں کے پاس حق میں سے کچھ نہیں سوائے اس کے جو آئمہ معصومین علیہم السلام کے در سے ملا ہو، اور بے شک جو ان کے غیر سے ملے وہ باطل ہے۔ اس باب میں شیخ کلینی نے کچھ احادیث نقل

کی ہیں جن میں سے ہم دو کو یہاں پیش کرتے ہیں کہ جن کی سند کو علامہ مجلسی رضوان اللہ علیہ نے صحیح قرار دیا ہے۔

1۔اس باب کی تیسری حدیث میں آیا ہے کہ حضرت امام باقرؑ نے سلمہ ابن کہیل اور حکم بن عتیبہ سے کہا:

"تم مشرق اور مغرب تک دوڑ کر دیکھ لو، تمہیں صحیح علم کہیں سے نہیں ملے گا سوائے اس کے جو کچھ ہم اہلبیتؑ سے نکلا ہے۔"

یہ دونوں عامہ کے فقہاء تھے اور آئمہ علیہم السلام کے مورد لعنت و ملامت اور ناپسندیدہ تھے۔

2۔چوتھی حدیث میں ابو بصیرؓ سے مروی ہے کہ امام باقرؑ نے فرمایا: "حکم ابن عتیبہ ان لوگوں میں سے ہے جن کے بارے میں قرآن میں آیا ہے کہ:«ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين»(البقرۃ:7)۔ حکم مشرق سے مغرب تک دوڑ لگائے، خدا کی قسم وہ اس کے سوا کچھ علم نہیں پائے گا جو اس گھرانے کے پاس ہے جس پر جبرائیل اترے۔"

ماخذ: آیۃ اللہ العظمیٰ وحید خراسانی، "پیامِ امام زمانہؑ"، صفحات 57–66، مؤسسہ الامام المنتظر، قم، 2001ء۔

12. شیعہ علماء کے لباس میں یونانی تصوف کی ترویج نہ کی جائے۔ آیۃ اللہ سید جعفر سیدان

(یکم جون، 2023ء) حوزہ علمیہ مشہد میں علامہ علی شہرستانی کی کتب کی تقریبِ رونمائی سے خطاب کرتے ہوئے آیۃ اللہ العظمیٰ سیستانی کے نمائندے آیۃ اللہ سید جعفر سیدان نے کہا:

"علمِ دین کو کہاں سے لیں؟ «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسانُ إِلى طَعامِهِ» (سورہ عبس، آیت 24)۔ امام باقرؑ سے پوچھا گیا کہ یہاں کھانے سے کیا مراد ہے؟ ظاہری معنی تو واضح ہیں، مگر تاویل کیا ہو سکتی ہے؟ آپؑ نے فرمایا: انسان کو دیکھنا چاہئے کہ علم کو کہاں سے لے رہا ہے۔ خیال رکھے علم کو کس سے اخذ کر رہا ہے؟ (الکافی، جلد 1، ص 49)۔

وہ سب اصول جو اہلبیتؑ کے بجائے کسی اور سے پہنچے ہوں، اور اہلبیتؑ کے قول سے نہ ملتے ہوں، باطل ہیں۔ (الکافی، جلد 1، صفحہ 399) درست بات وہی ہے جو قرآن و حدیث سے ملے۔ پیغمبرؐ کی وصیت بھی ثقلین سے تمسک ہے۔ علامہ سید علی شہرستانی کی علمی روش یہی تھی۔ یہ بہت قیمتی چیز ہے (کہ تحقیق کی روش حدیثِ ثقلین کی پابند ہو)۔ علمی مراکز میں اس روش پر تاکید ہونی چاہئے۔

آجکل معارفِ اہلبیتؑ کا صرف نام لیا جا رہا ہے، اس نام سے جو کہا یا لکھا جا رہا ہے وہ اہلبیتؑ کے فرامین سے کوئی مطابقت نہیں رکھتا۔ یہ افسوسناک ہے کہ علمی مراکز میں بھی یہی ہو رہا ہو۔ علامہ شہرستانی نے زیادہ تر فقہی موضوعات پر کام کیا ہے جو اپنی جگہ بہت اہم ہیں۔ نہایت دکھ کی بات ہے کہ اہم ترین موضوعات، یعنی معارفِ الٰہی، میں یہ ہو رہا ہے کہ اہلبیتؑ کے نام پر چندہ، شہرت اور احترام

سمیٹنے کے بعد اہلبیتؑ کے معارف پر ظلم ہو رہا ہے اور ایسے نظریات، جو اہلبیتؑ کے معارف کے برخلاف ہیں، اہتمام کے ساتھ نشر کئے جا رہے ہیں۔

میں اس موضوع پر باقاعدہ تقریر نہیں کرنا چاہ رہا، مختصراً خدا کے بارے میں ایسے کچھ انحرافی نظریات کی طرف اشارہ کرنا چاہوں گا۔ جو کچھ وحی سے پہنچا ہے وہ اس (فلسفے) سے مختلف ہے جو بعض اسلامی مدارس کے نصاب میں زبردستی شامل کیا گیا ہے کہ جو نہ پڑھے اسے سنگین نتائج کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ یہ وحی کی تعلیمات کے مطابق نہیں ہے۔ مثلاً:

1۔ وحی کے مطابق خدا و خلق میں سنخیت نہیں ہے۔ مگر ان مراکز میں عموماً خدا و خلق میں سنخیت کو ثابت کرنے کیلئے خدا کو علت اور باقیوں کو معلول کہتے ہیں۔ اور یہ کہ سبب اور مسبب میں سنخیت ہونی چاہیئے۔

2۔ اسی طرح قاعدۃ الواحد میں کہتے ہیں کہ ایک سے ایک ہی نکل سکتا ہے۔ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ خدا سے فقط ایک ہی چیز خلق ہو سکتی ہے کیونکہ وہ بسیطِ حقیقی ہے۔ اس سے ایک ہی نکل سکتا ہے، اس کے علاوہ کچھ صادر ہونا محال ہے۔ قرآن واشگاف الفاظ میں کہتا ہے کہ خدا جو چاہے کر سکتا ہے۔ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ ہے (سورہ البروج، آیت 16)۔ اسی قسم کی کئی آیات و احادیث اسکو رد کرتی ہیں۔

3۔ وحی میں آیا ہے کہ علم اور ارادہ ایک نہیں، یہ انکو ملانے پر بضد ہیں۔

4۔ حدوث اور قدمِ عالم کے مسئلے میں عالم کے قدیم ہونے پر اصرار ہے۔ جبکہ وحی میں حدوثِ عالم پر زور دیا گیا ہے۔ «كَانَ اللهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ»، خدا تھا اور کوئی نہ تھا۔

میں نے خدا کے فضل سے کم از کم تیس ایسے بنیادی نکات جمع کئے ہیں جن میں دقیق تحقیق سے معلوم ہوا کہ انکے یہ اصول وحی کے خلاف ہیں۔ وحی میں جو کچھ آیا ہے اس کو ایک کونے میں لگا یا جا چکا ہے۔ انکو ترک کر دیا ہے اور معمول سے نکال دیا گیا ہے۔ یہ بڑا دکھ ہے۔

علامہ علی شہرستانی کی روش، درست طریقے کا احیاء کرتی ہے۔ یعنی کتاب اور عترتؑ کی اساس پر صحیح مفاہیم کو بیان کیا۔ اور دینی مدارس کو اسی راستے پر آگے بڑھنا چاہیئے۔ وگرنہ اہلبیتؑ کی یہ مظلومیت سماج اور حوزے کیلئے زوال کا سبب بنے گی، کہ انکے اقوال پر توجہ نہ دی گئی۔ جبکہ ہونا یہ چاہیئے تھا کہ انؑ کی احادیث پر توجہ دی جاتی۔

اپنی بات مکمل کرنے سے پہلے یہ حدیث آپ کو سنانا چاہوں گا۔ امام باقرؑ نے سلمی ابن کہیل اور حکم ابن عتیبہ سے فرمایا:

«شَرِّقا وغَرِّبا لَن تَجِدا عِلما صَحیحا إلّا شَیئا یَخرُجُ مِن عِندِنا أهلَ البَیتِ.»(الکافی، جلد 1، ص 399)

یہ نہیں ہونا چاہیئے کہ مکتبِ اہلبیتؑ کے نام پر دوسروں کے نظریات بیان کئے جائیں۔ یہ بہت دردناک ہے۔ میں جذبات کی شدت کی وجہ سے خود کو روک نہ سکا اور اس مجلس میں ذرا معمول سے ہٹ کر گفتگو کر دی۔ تاکہ اس عظیم الشأن محقق جناب علامہ شہرستانی کی طرز پر یہ باتیں آپکی خدمت میں پیش کر دوں۔

ایک اور حدیث میں تاکید ہوئی ہے:

«كَذَبَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُنَا وَ هُوَ مُتَمَسِّكٌ بِعُرْوَةِ غَيْرِنَا.»(وسائل الشیعہ، ج27، ص119)۔

ڈھکے چھپے الفاظ استعمال کرتے ہوئے اتنا ہی کہنا چاہوں گا کہ ایسی کتابوں کی ترویج اور اشاعت ہو رہی ہے کہ جن میں مکتبِ اہلبیتؑ کے نظریے کہ خدا کے سوا کوئی لامتناہی نہیں ہے اور اس کی طرف جانا چاہیئے، کے خلاف یہ کہا جا رہا ہے کہ اے انسان بے نہایت ہو جا!

کہنا کہ لامتناہی ہو جاؤ، یہ مکتبِ اہلبیتؑ کے مخالف ہے۔ پھر بھی ان باتوں کی ترویج ہوتی ہے۔ عرفانی لہک میں جماد سے حیوان اور وہاں سے سب چیزوں سے ہوتے ہوئے خود خدا ہو جانے کا کہتے ہیں۔"

13. تصوف امامتِ اہلبیتؑ سے انحراف ہے—آیۃ اللہ العظمیٰ شیخ حسین نوری ہمدانی

عرفان اور تصوف کو ایک سمجھنا درست نہیں ہے۔ عرفان انسان اور خدا کے بیچ ایک بلند تعلق کا نام ہے۔ لیکن صوفی گری ایک باطل مذہب ہے۔ پس جو لوگ صوفیوں اور عرفاء کو ایک سمجھتے ہیں، میں ان سے اتفاق نہیں کرتا۔ کوئی صوفی عارف نہیں اور کوئی عارف صوفی نہیں ہے۔ عرفانِ حقیقی اور رائج تصوف ایک دوسرے کے متضاد ہیں۔ بطلانِ تصوف پر بہترین دلیل اہلبیتؑ کے فرامین ہیں۔ امام جعفر صادقؑ نے فرمایا: صوفی ہمارے دشمن ہیں۔(1)

یہ منحرف فرقہ کہ جو اہلبیتؑ سے جدا ہو گیا ہے، متبادل کے طور پر قطب اور اولیاء بنا بیٹھے ہیں۔ ان کا ایک پیر مولانا روم ہے جو مثنوی میں کہتا ہے:

آزمایش تا قیامت دائم است

پس بہ ہر دوری ولیی لازم است

پس امام حی و مطلق آن ولی است

خواہ از نسل عمر خواہ از علی است

ترجمہ: آزمائش قیامت تک ہے تو ہر زمانے میں ولی ہونا چاہئے۔ وہی ولی زندہ و مطلق امام ہے، چاہے عمر کی نسل سے ہو یا علیؑ کی!

یوں انہوں نے اہلبیتؑ کو چھوڑ کر اقطاب و اولیاء بنا لئے۔ مذہبِ امامیہ میں اولیاء کچھ خاص شخصیات ہیں۔ ہم ولایتِ شخصی کے قائل ہیں جو پیغمبرؐ اور آئمہؑ میں منحصر ہے، جن کے نام متواتر احادیث میں آئے ہیں۔ یہ ولایتِ نوعی کے قائل ہیں، لہٰذا پیروں کو حجتِ خدا سمجھتے ہیں۔ کتاب تذکرۃ الاولیاء میں انکے نام آئے ہیں۔ تذکرۃ الاولیاء ایک گمراہ کن کتاب ہے۔ اس کی پہلی جلد میں چالیس، دوسری میں پچاس اولیاء کا ذکر ہے۔ جھوٹے اور بے سند دعوؤں کا میک اپ کر کے ان پیروں کو اولیائے خدا بنا دیا ہے۔

پس ہمارا اور انکا ایک فرق یہ ہے کہ ہم شخصی امامت کے قائل ہیں اور یہ نوعی ولایت کے، جو انحراف ہے۔ بایزید بسطامی، ابراہیم ادہم، معروف کرخی، شقیق بلخی، ذوالنون مصری، جنید بغدادی وغیرہ کے قصے گھڑے۔ یہ بلا دلیل دعوے اور من گھڑت فضائل عقلی طور پر قابلِ قبول بھی نہیں۔ اتحاد، حلول، وحدتِ وجود اور اس قسم کے دیگر عقیدے بھی تذکرۃ الاولیاء میں آئے ہیں۔ یہ مضر کتاب ہے۔

صوفیوں کے باطل ہونے پر ایک بہترین دلیل ان کے احوال پر لکھی کتب کے مطالعے سے روشن ہوتی ہے۔ ان کی کتابوں کو پڑھا ہے اور ان میں اسلامی تعلیمات کے خلاف بے شمار باتیں ملی ہیں۔ تذکرۃ الاولیاء میں جنہیں قطب قرار دیا گیا ہے ان کے حالات و واقعات سے اس دعوے کا بطلان ظاہر ہے۔ یہ خلافِ اسلام باتیں انکے جھوٹا ہونے کیلئے کافی ہیں۔ اگر ان کو اپنا رہبر اور ولی کہتے ہیں تو ان کا کردار قرآن اور سیرتِ اہلبیتؑ کے خلاف ہے۔

انہوں نے کئی جگہ اہلبیتؑ کے کلام کو چوری کر کے اپنے بزرگوں سے منسوب کیا ہے۔ یہ کچھ اصول تھے جن پر ان کی کتابوں کو پرکھ کر ان کے باطل و گمراہ ہونے کو سمجھا جا سکتا ہے۔ بلکہ بادشاہوں نے اہلبیتؑ کے مقابلے میں انکو کھڑا کیا ہے تا کہ لوگوں کو اہلبیتؑ سے دور کریں۔ سید ھا راستہ صرف ایک ہے۔ قرآن میں 32 مقامات پر صراطِ مستقیم کا ذکر آیا ہے۔

«وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ.»(الأنعام:153)

صراط مستقیم سے ہٹنے کو تفرقے کا سبب بتایا گیا ہے۔ تفاسیر میں آیا ہے کہ صراط مستقیم سے مراد صراطِ ولایتِ اہلبیتؑ ہے، جو ایک نہایت روشن راستہ ہے۔ اس کو چھوڑنے والے باطل ہیں۔(2)

حوالے:

1۔روي بسند صحيح عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر، قال: «قال رجل من أصحابنا للصادق جعفر بن محمّد عليه السّلام قد ظهر في هذا الزمان قوم يقال لهم الصوفية فما تقول فيهم؟ فقال: إنهم من أعدائنا فمن مال إليهم فهو منهم، و سوف يحشر معهم، و سيكون أقوام يدّعون حبّنا، و يميلون إليهم و يتشبّهون بهم، و يلقّبون أنفسهم بلقبهم و يولون أقوالهم، ألا فمن مال إليهم فليس منا و إنّا منه برآء، و من أنكرهم و ردّ عليهم كان كمن جاهد الكفار بين يدي رسول الله صلى الله عليه و آله»(مستدرک الوسائل، جلد 12، صفحہ 323)

2۔درس خارج فقہ آیت اللہ نوری، کتاب الوقف، 16/11/95

14. فلسفے کی عمومی تدریس درست نہیں—آیۃ اللہ العظمیٰ سید دلدار علی نقوی غفران مآب

تمہیں اس امر سے بچنا چاہئے کہ تم اپنی عمر عزیز کتبِ فلسفیہ پڑھانے اور علومِ حکمیہ کے جمع کرنے میں صرف کرو، خواہ وہ مشائیہ کی حکمت ہو یا اشراقیہ کی۔

اس میں شبہ نہیں کہ یہ کتابیں گمراہی و جہالت کی ہیں اور ان کا شائق حسرت و ندامت اٹھاتا ہے۔ ان علوم کے خراب نتائج اور برے آثار کا جو ادنٰی درجہ ہم نے مشاہدہ کیا وہ یہ ہے کہ ان میں جو منہمک ہوا اور کثرت سے ان علوم کو سیکھا اگر وہ ملحد یا دہری اور صوفی نہیں ہوا تو کم سے کم امورِ دین میں سستی ضرور کرتا اور احکامِ دین کا پابند نہیں رہتا ہے۔

جیسا کہ بعض ممالکِ عجم اور اکثر بلادِ ہند میں خود ہم نے دیکھا ہے۔ ہاں جو نہایت ذہین و ذکی ہو اور علومِ دینیہ بدلائل و براہین حاصل کر چکا ہو، تو خیر مضائقہ نہیں کہ کبھی کبھی گھڑی دو گھڑی حکماء کی بعض کتابیں پڑھا دی جائیں۔

اگر تم کو ایسا شخص ملے کہ جس کا ذہن صاف ہو اور وہ بھی بہت خواہش رکھتا ہو، تو پڑھاتے وقت ان حکماء کی خطاؤں سے اسے اس طرح آگاہ کرتے جاؤ کہ ان کے قصور وار ہونے کا اس کو بخوبی یقین ہو جائے۔ حکماء کے طرفداروں، نیز ان کے اہلِ مذہب کے ردِ اقوال اور ان کے ساکت کرنے پر اسے پوری قوت حاصل ہو جائے۔

مگر جو شخص زیادہ ذہین اور علوم میں بھی اچھی استعداد نہ رکھتا ہو تو اولیٰ و مستحسن یہی ہے کہ ایسے شخص کے ساتھ اپنا وقت ضائع نہ کرنا۔ کیونکہ ہم نے تجربہ اور مشاہدہ کیا ہے کہ اکثر متوسطین اور قلیل

البضاعت لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ہم اربابِ ذکا سے ہیں مگر جب انہوں نے ان علوم کو کثرت سے حاصل کیا اور ان علوم سے انہیں موانست ہو گئی تو وہ دین مستقیم سے پھر گئے اور ان لوگوں میں داخل ہو گئے جن کا نہ کوئی مذہب ہے نہ دین۔ ایسا شخص اگرچہ زبانی مدعی ہو کہ میں اربابِ ایمان سے ہوں لیکن اس کا دل اس کے قول کی موافقت نہیں کرتا اور اس کا فعل اس کے قول سے مخالف میں رہتا ہے۔

حوالہ: آیۃ اللہ سید دلدار علی، الوصیۃ والنصیحہ، ترجمہ: سید محمد جعفر قدسی جائسی، نور ہدایت فاؤنڈیشن لکھنؤ۔

15. عرفان چورن کی دکان ہے—آیۃ اللہ العظمیٰ شیخ حسین وحید خراسانی

اعلم الفقہاء آیۃ اللہ العظمیٰ شیخ حسین وحید خراسانی نے ایک سوال کے جواب میں فرمایا:

”مجھے عرفان پر پوری گرفت حاصل ہے۔ مثنوی رومی مجھ سے پڑھنا چاہتے ہو تو پڑھا سکتا ہوں۔ جہاں سے پوچھنا چاہو بتا سکتا ہوں۔ فلسفہ پڑھنا چاہتے ہو تو اسفار کی ابتداء سے لے کر آخر تک، آغازِ مفہومِ وجود سے لے کر مباحثِ طبیعیات تک، جو کہو سمجھا سکتا ہوں۔ لیکن یہ سب کشک (چورن) ہے۔ معرفت کی سب باتیں قرآن و فرامینِ معصومین علیہم السلام میں ہیں۔“

16. ابنِ عربی کا شیعیت سے کوئی تعلق نہیں – آیۃ اللہ العظمیٰ سید علی میلانی

مدافعِ حریم اہلبیتؑ آیۃ اللہ العظمیٰ علامہ سید علی میلانی مد ظلہ العالی نے زمانۂ حال میں بعض علماء نما صوفیوں کی جانب سے ابنِ عربی کو مختلف حیلے بہانوں سے مشرف با تشیع کرنے کی کوششوں کو حماقت قرار دیتے ہوئے کہا:

"مرحوم آقائے میلانی (آیۃ اللہ العظمیٰ سید محمد ہادی میلانی) ابنِ عربی کو سنی سمجھتے تھے۔ چونکہ سنی یعنی کیا؟ یہ آپ کو جان لینا چاہئے کہ سنی وہ ہے جو پیغمبرِ اکرمؐ کے بعد ابو بکر کی امامت کا قائل ہو۔

شیعہ یعنی کیا؟ شیعہ وہ ہے جو پیغمبرِ اکرمؐ کے بعد حضرت امیر المؤمنین علیؑ کو امام مانتا ہو۔

اور ابنِ عربی امامتِ ابو بکر کا قائل تھا۔ اب اگر کچھ لوگ کہیں کہ ابنِ عربی شیعہ ہے کیونکہ امام زمانہؑ کے پیدا ہو چکنے کا قائل ہے، تو ایسے تو بہت سے سنی قائل ہیں۔

صاحبِ صواعق بھی اس بات کا قائل ہے کہ حضرتؑ دنیا میں آ چکے ہیں۔ شمس الدین ذہبی بھی حضرتؑ کی پیدائش کو مانتا ہے۔ ابنِ خلکان اپنی کتاب وفیات الاعیان میں کہتا ہے کہ امامِ زمان محمد ابن حسنؑ دنیا میں آ چکے ہیں۔

تولدِ حضرت کو ماننا، صرف یہ کہنا کہ امام زمانؑ موجود ہیں، کسی کے شیعہ ہونے کی دلیل ہے؟ یا کوئی کسی شعر یا نثر میں اہلبیتؑ سے محبت وارادت کا اظہار کرے۔ اب کیا ابنِ روبہان شیعہ ہے؟ اس نے

چہاردہ معصومینؑ کے بارے میں کتنا مفصل قصیدہ لکھا ہے!، کوئی کہہ سکتا ہے کہ ابنِ روزبہان شیعہ ہے؟

شیعہ وہ ہے جو پیغمبرِ اکرمؐ کے بعد امامتِ امیر المؤمنین علیؑ کا قائل ہے۔ سنی وہ ہے جو ابو بکر کو مانتا ہے اور ابنِ عربی کا مذہب یہ ہے۔ یہ کیا کہ ہم اپنی عقل کو تالہ لگا دیں؟ مرحوم آقائے میلانی ابنِ عربی کے سنی ہونے کے قائل تھے۔"

17. ابنِ عربی زندیق تھا—آیۃ اللہ العظمیٰ حاج شیخ محمد اسحاق فیاض

حوزہ علمیہ نجف کے زعیم، استاد العلماء اور مرجعِ تقلید آیت اللہ العظمیٰ محمد اسحاق فیاض نے حوزے میں ابنِ عربی کے خیالات کی ترویج پر تشویش کا اظہار کرتے ہوئے کہا:

"ہم نے سنا ہے کہ آج کل حوزہ علمیہ میں ابنِ عربی کی کتاب کی روشنی میں عرفان پڑھایا جا رہا ہے۔ یہ حوزے کیلئے خطرہ اور نوجوان طبقے کیلئے گمراہی ہے۔

جن لوگوں نے ابنِ عربی کی کتاب پڑھی ہے وہ سمجھ سکتے ہیں کہ وہ زندیق تھا اور اللہ تعالیٰ پر ایمان نہیں رکھتا تھا۔ عرفان احکامِ الٰہی کی پابندی کا نام ہے۔ اصلی عرفان فقہ آلِ محمدؐ کی فہم حاصل کرنا ہے۔ تقویٰ کی حقیقت ان احکام کی پابندی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: درحقیقت اللہ کے ہاں زیادہ عزت والا وہ ہے جو زیادہ متقی ہو (سورہ حجرات، آیت 13)۔

روایات میں تقویٰ کی تفسیر محرمات سے پرہیز اور واجبات کی انجام دہی کے طور پر کی گئی ہے۔ کشف، حقائق سے پردے اٹھانے اور علمِ غیب کے دعووٗں والا عرفان محض وہم (نفسیاتی الجھن) ہے۔ اس میں کوئی حقیقت نہیں ہے۔

یہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی نص کے خلاف ہے کہ علمِ غیب کو اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا سوائے ان رسولوں کے جن سے اللہ راضی ہو (سورہ جن، آیت 26–27)۔"

18. عرفانی فلسفے سے گمراہی کا خطرہ ہے—آیۃ اللہ العظمیٰ سید علی میلانی

آیت اللہ علامہ سید علی میلانی اپنے دادا، آیت اللہ العظمیٰ سید محمد ہادی میلانی، سے نقل کرتے ہیں کہ ان کا مبنٰی یہ تھا کہ وہ لوگ جو استعداد رکھتے ہیں اور ان کے عقیدے میں انحراف کا خطرہ نہیں ہے، فلسفے کو پڑھ سکتے ہیں۔ لیکن وہ فلسفے کے معتقد نہیں تھے اور فرمایا کرتے تھے کہ: ''میں اسفارِ اربعہ کی صرف بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پر یقین رکھتا ہوں۔''

علامہ میلانی نے مزید کہا کہ انکی رائے بھی یہی ہے۔ انہوں نے سید کمال حیدری کی طرف سے انحرافی خیالات کی ترویج پر بھی تشویش کا اظہار کیا۔

19. ابنِ عربی کی ترویج کیلئے میرا نام استعمال نہ کیا جائے- آیۃ اللہ العظمیٰ شیخ جعفر سبحانی

کچھ عرصہ قبل محمد حسین طہرانی صاحب کے مریدوں نے شہیدِ اول کو خراج تحسین پیش کرنے کے لئے ایک کانفرنس منعقد کرنے کے بہانے آیۃ اللہ العظمیٰ شیخ جعفر سبحانی سے ایک پیغام لکھوایا۔ لیکن کانفرنس کی تشہیر کیلئے شائع شدہ پمفلٹ میں ابنِ عربی کے خیالات اور حدیقۃ الشیعہ کے خلاف پروپیگنڈہ شامل کیا۔ منصوبہ یہ تھا کہ مرجع محترم کے بیان کو پڑھنے کے بعد جناب مولوی حسن وکیلی صاحب کے آثار میں سے 'شہیدِ عارف'، 'تطہیر الشریعہ عن حدیقۃ الشیعہ' اور 'محیی الدین—شیعۂ خالص' کی رونمائی کی جائے۔ لہٰذا مرجع محترم نے ویڈیو بیان کے ذریعے اس کانفرنس سے اظہار لاتعلقی کرتے ہوئے کہا:

"بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کچھ عرصہ قبل مجھے ایک صاحب ملے اور کہا کہ وہ لوگ شہیدِ اول کے بارے ایک جلسہ منعقد کرنے جا رہے ہیں۔ آپ اس کیلئے ایک پیغام لکھ دیں۔ میں نے کمزوری اور وقت کی کمی کی وجہ سے انکار کر دیا۔ بعد میں ایک قریبی ساتھی نے اصرار کر کے شہیدِ اول کی تجلیل پر مبنی ایک پیغام لکھوایا جس کا موضوع صرف فقہ اور شہیدِ اول ہیں۔ اب ان کا ایک کتابچہ دیکھا ہے جس میں شہیدِ اول اور ان کے بارے میرے پیغام کے ساتھ کچھ باطل خیالات کا ضمیمہ شامل کیا گیا ہے۔ جیسے محقق اردبیلی کے حدیقۃ الشیعہ لکھنے کی نفی یا ابنِ عربی کے بارے کچھ چیزیں، جبکہ میں ان سے مطلع نہیں تھا۔ اگر

معلوم ہوتا کہ انکار ارادہ ایسی چیزوں کی اشاعت کا ہے تو ہر گز ایسا پیغام نہ لکھتا۔ میری گذارش ہے کہ یہ کتابچہ تقسیم نہ کیا جائے نہ جلسے میں میرا پیغام پڑھا جائے۔ باقی آپ کی اپنی مرضی!

یہ کام خیانت ہے۔ فلسفے کا مقصد یہ ہے کہ لوگ عالی ظرف بنیں، نہ یہ کہ لوگوں سے پیغام کسی اور بہانے سے لیں اور پھر ان کے نظریات کے خلاف تحریریں بطورِ ضمیمہ شامل کر کے لوگوں میں بانٹیں۔ والسلام علیکم ورحمۃ اللہ"

مشہد میں کچھ عرصے سے صوفی علامہ سید محمد حسین طہرانی صاحب کے مریدوں کی سرگرمیاں بڑھنے سے ان کی فکر کا انحراف روز بروز نمایاں تر ہوتا جا رہا ہے۔

مقالات

1. علمِ حضوری کا مفروضہ اور نو صدرائی فلسفی—ڈاکٹر سید علی طاہری خرم آبادی

جدید دور میں ملا صدرا کے فلسفے کے بعض پیروکار یہ سمجھتے ہیں کہ علمِ حضوری کے بارے میں متأخر صدرائی فلسفیوں کے خیالات علمیات (epistemology) کے بعض سوالات کا جواب دے سکتے ہیں۔ اس سوچ کی بنیاد شاید علامہ محمد حسین طباطبائی کا یہ کہنا ہے کہ علومِ حصولی کی بازگشت علومِ حضوری کی طرف ہے اور آیۃ اللہ مصباح یزدی کا بدیہیاتِ اولیہ کو علومِ حضوری کی طرف لوٹانا ہے۔ پہلے مفروضے کے مطابق ہر حصولی علم کی جڑ ایک حضوری علم میں ہے۔ حسی معلومات کے بارے اصلی مسئلہ حسی تجربے کے حسی معلومات سے رابطے کی توجیہ کرنا ہے۔ لیکن اس مفروضے میں علمِ حضوری کے علمِ حصولی میں بدلنے کے عمل کی کوئی وضاحت نہیں دی گئی جس کی وجہ سے یہ مسئلے کے حل میں کوئی مدد نہیں کرتا۔ اسی طرح آیۃ اللہ مصباح یزدی کا مفروضہ یہ ہے کہ بدیہیاتِ اولیہ کا حضوری علوم پر مبتنی ہونا ان کے درست ہونے کی ضمانت ہے۔ مختلف دلائل موجود ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حضوری علوم بدیہیاتِ اولیہ کے درست ہونے کے ضامن نہیں ہو سکتے۔

مقدمہ

موجودہ دور میں صدرائی فلسفے کے بعض حامیوں میں رائج تصور کے مطابق بعض معاصر صدرائی فلسفی نظریۂ دانش یا علمیات (epistemology) سے تعلق رکھنے والے بعض اہم مسائل کے حل میں علمِ حضوری (knowledge by presence) کے اہم کردار کو سامنے لانے میں کامیاب ہوئے ہیں۔ یوں آج کل اس علم کی وضاحت اور علم شناسی میں اس کے کردار کو

ثابت کرنے کیلئے مستقل تحریریں لکھی جارہی ہیں۔اس رائج سوچ کے منابع تلاش کئے جائیں تو یہ دو ہوں گے: علامہ طباطبائی کا یہ معروف خیال کہ ''ہر حصولی علم، کسی نہ کسی حضوری علم کے سر چشمے سے نکلتا ہے''،اور دوسرا آیۃ اللہ مصباح یزدی کا یہ خیال کہ ''بدیہیاتِ اولیہ کا ارجاع علومِ حضوری کی طرف ہے''۔

اس مقالے میں میں یہ ثابت کروں گا کہ اس تصور کے حق میں کوئی اچھی دلیل وجود نہیں رکھتی۔ پہلے حصے میں علامہ طباطبائی کی رائے کی وضاحت کروں گا اور ہم دیکھیں گے کہ یہ مفروضہ علمیات کے مسائل کے حل میں کوئی مدد نہیں کرتا۔ مقالے کے دوسرے حصے میں بدیہیاتِ اولیہ کے علومِ حضوری کی طرف ارجاع پر اپنی تحقیق پیش کروں گا۔اس تحقیق کا نتیجہ یہ ہے کہ متعدد دلائل کی بنیاد پر اس مفروضے کو قبول کرنا مشکل ہے، لہٰذا آج کل پھیلایا جانے والا یہ تصور کوئی مضبوط دلائل نہیں رکھتا۔

حصولی علوم کی حضوری علوم سے وابستگی

صدرائی فلسفے میں رائج تفریق کی بنیاد پر انسان کے علوم یا حصولی ہیں یا حضوری۔ حصولی علم میں فاعلِ شناسا subject) یا موضوع (اور متعلقِ دانش (epistemic object) کے درمیان ایک واسطہ وجود رکھتا ہے جو ذہن میں ہے اور چونکہ کسی دوسری چیز کو ظاہر کر رہا ہوتا ہے اس لیے اسے ''صورتِ ذہنی'' کہتے ہیں۔ خارج کے بارے میں ہمارا علم عموماً اسی قسم کا ہے۔ جب درخت کو دیکھتا ہوں تو اصلی درخت کے میری آنکھ اور اعصاب (nerves) سے مادی رابطے کے نتیجے میں

اس کی ایک صورت میرے ذہن میں نقش ہو جاتی ہے۔ اب اس خارجی درخت کے بارے میں آگاہی درخت کی اس صورت کی وساطت سے رکھتا ہوں۔

لیکن بہت سے داخلی امور کے بارے آشنائی کے معاملے میں فاعلِ شناسا اور متعلقِ دانش کے بیچ کوئی واسطہ نہیں ہے۔ مثلاً اگر میں خوش ہوں تو خوشی کے بارے میرا علم بلا واسطہ ہے، کیوں کہ خوشی میرے وجود سے باہر کوئی چیز نہیں ہے اور اس کی واقعیت وہی ہے جو میرے اندر ہے۔ اس بنا پر خود متعلقِ دانش میرے اندر حاضر ہے اور میں اس سے بے واسطہ آگاہ ہوں۔ یہ آگاہی علمِ حضوری قرار دی گئی ہے۔ (مطہری، ۱۳۷۵ الف، صفحات ۲۷۲ تا ۲۷۵)

علومِ حصولی کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں: تصویری اور تصدیقی۔ تصویری علوم وہ ہیں جو ذہنی قضاوت پر مشتمل نہیں ہیں۔ جب اپنے سمارٹ فون کی شکل اپنے ذہن میں لاتا ہوں تو واحد چیز جو میرے ذہن میں ہے وہ اس مادی چیز کی تصویر ہے۔ میں اپنے فون کے سادہ سے تصور کے بارے میں کوئی ذہنی فیصلے نہیں کرتا۔ یہاں میرا علم تصویری ہے۔ لیکن جب کوئی اس کی لمبائی اور چوڑائی کے بارے میں پوچھے تو ممکن ہے میں اس کی تصویر کو ذہن میں لا کر اپنی انگلیوں کے فاصلے سے یہ باتیں بتا سکوں۔ اس بار فون کو تصور کرنے میں میرا ذہن اس کی تصویر حاضر کرنے کے ساتھ ساتھ اس کے بارے میں کچھ فیصلے بھی کرتا ہے اور اس کے بارے کچھ اندازے لگاتا ہے۔ لہٰذا اب میں تصدیقی علم رکھتا ہوں کہ میرے فون کی لمبائی اتنی ہے اور چوڑائی اتنی ہے۔ صدرائی فلسفیوں کے ہاں ""قضیہ"" کو ہی علمِ تصدیقی کہتے ہیں۔ یہ لوگ قضیئے کی سرشت کے بارے میں مختلف خیالات کا اظہار

کرتے رہے ہیں لیکن بطورِ کلی کہا جا سکتا ہے کہ تصور اور تصدیق میں اصلی فرق تصدیق کا ذہن کی قضاوت یا ذہنی حکم کے ساتھ ہونا ہے۔(مطہری، ۱۳۷۵ الف، ص ۲۸۷تا ۲۹۵)

علامہ طباطبائی اپنی کتاب ''اصولِ فلسفہ'' میں سبھی علومِ حصولی کو علومِ حضوری سے حاصل شدہ سمجھتے ہیں۔ (علامہ طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۸۰) در اصل ذہن عدم سے ذہنی تصویروں کو خلق نہیں کر سکتا اور اس کا کام فقط یہ ہے کہ واقعیات سے حاصل ہونے والے مواد سے تصویر بنا کر اسے اپنے اندر رکھے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو ذہن اپنے اندر بالکل نئی اور بدیع شکلیں بنا لیتا اور ان شکلوں کے بیچ فرق کی وضاحت ممکن نہ ہوتی۔ ہمارے ذہن میں پھول اور کرسی کے تصورات میں ہم تبھی فرق کر سکتے ہیں جب ذہن سے باہر، واقعیت کی دنیا میں موجود پھول اور کرسی کے بیچ فرق کو جانتے ہوں۔ اس بنا پر ہر واقعیت کے بارے میں علمِ حصولی، اس واقعیت کے بارے میں پہلے سے بلاواسطہ حاصل کی گئی آگاہی سے وابستہ ہے۔ استاد مرتضیٰ مطہری ذہن کے صورت کو عدم سے خلق کرنے پر قادر نہ ہونے پر اس دلیل کے علاوہ ذہن کی صلاحیتوں کے بارے میں اندرونی جائزے کا بھی سہارا لیتے ہیں۔(مطہری، ۱۳۷۵ ب، ص ۲٦۸تا ۲۷٤)

بعض علومِ حصولی انسان کی اندرونی حالت سے مربوط ہیں۔ مثال کے طور پر اس تصدیق (قضیہ)، یا علمِ حصولی یا اعتقاد کہ ''میں اب خوش ہوں''، کی جڑ کو آسانی سے ''خوشی کی حالت'' کے علمِ حضوری میں ڈھونڈا جا سکتا ہے۔ کیوں کہ (دماغ کی) اندرونی حالتوں کی واقعیت کسی واسطے کے بغیر ہماری علمی دسترس میں ہے۔ لیکن اکثر علومِ حصولی کا تعلق باہر کی دنیا سے ہوتا ہے۔ یہ علوم حسی

معلومات کے ذریعے ہمارے ہاتھ آتے ہیں کیوں کہ حسی صلاحیتیں اور آلات ہمارے اور طبیعی دنیا کے بیچ رابطے کا اکلوتا ذریعہ ہیں۔

دوسری طرف علمِ حضوری کی تعریف کے مطابق یہ عالم اور معلوم کے بیچ کسی واسطے کے بغیر ہونے والا رابطہ ہے۔ چونکہ حسی علوم حسی آلات کی مدد سے حاصل ہوتے ہیں لہٰذا عالم (انسان) اور طبیعی چیزوں کے درمیان رابطہ ہمیشہ حسی صلاحیت پر حس کی تاثیر کے واسطے سے مربوط رہے گا۔ اس بنا پر کیسے کہا جا سکتا ہے کہ انسان کے حسی علومِ حصولی محسوسات کے بارے میں علمِ حضوری سے نکلے ہیں؟ بعض لوگوں نے تو شیخِ اشراق کی پیروی میں یہاں تک کہہ ڈالا ہے کہ محسوسات کا علم، بالخصوص نظر آنے والے مظاہر کا علم، بے واسطہ اور علمِ حضوری ہے۔ (سربخشی و فنائی اشکوری، ۱۳۹۱، ص۵۸تا۶۴)

علامہ طباطبائی اس سوال کا یوں جواب دیتے ہیں کہ یہ بات ٹھیک ہے کہ ہم طبیعی واقعیتوں کے بارے میں بلاواسطہ شناخت نہیں رکھتے لیکن ان سے حسی ارتباط سے ایک طبیعی اثر ہمارے کسی عضو، مثلاً آنکھ، میں پیدا ہوتا ہے اور ہم اس اثر کی بے واسطہ شناخت رکھتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں، اس اثر کا علمِ حضوری رکھتے ہیں۔ پھر حسی ادراک کا آلہ اس اثر سے ایک تصویر بنا کر ذہن کے حوالے کرتا ہے۔ اس طبیعی چیز کے بارے میں ہمارا علم اس ذہنی صورت کے واسطے سے حاصل ہوتا ہے اس لئے حصولی علم ہے۔ یعنی حسی علومِ حصولی بھی اس علمِ حضوری سے نکلتے ہیں جو چیزوں کے طبیعی آثار کے بارے میں ہمارے آلۂ ادراک میں موجود ہے۔

البتہ اپنی دوسری کتاب، نہایۃ الحکمہ، میں علامہ طباطبائی اس نکتہ نظر سے مختلف آراء پیش کرتے ہیں۔ (علامہ طباطبائی، ۱۳۸۶، ص ۲۵۸) اس کتاب میں حسی صلاحیتوں میں مادی آثار کے بارے موجود علمِ حضوری کا ذکر کرنے کے بجائے خود علمِ حضوری کے ایک غیر طبیعی موجود ہونے کی بات کرتے ہیں جو اس طبیعی چیز کو وجود بخشنے کی علت ہے۔ اس اختلاف پر شارحین نے بحث و گفتگو کی ہے۔

آیۃ اللہ مصباح یزدی نے احتمال دیا ہے کہ انہوں نے نہایۃ الحکمہ میں مختلف دعوے کئے ہیں جو سابقہ رائے سے بھی سازگار ہیں۔ (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۸۵ تا ۳۸۷) جبکہ بعض یہ سمجھتے ہیں کہ علامہ طباطبائی نہایۃ الحکمہ میں اپنی دوسری اور آخری رائے کو قبول کرتے ہیں جو سابقہ رائے کے خلاف ہے۔ (کرد فیروز جائی، ۱۳۹۲، ص ۸۷ تا ۹۶) اور بعض دونوں آراء کو ایک ہی بات سمجھتے ہیں اور ان میں اختلاف کے قائل نہیں۔ (شریف زادہ، ۱۳۸۲، ص ۸۷ تا ۹۶)

اب میں نہایۃ الحکمہ میں علامہ طباطبائی کے پیش کردہ نظریات کی وضاحت میں نہیں پڑوں گا اور اس کی مختلف تشریحات کے ٹھیک یا غلط ہونے پر بحث نہیں کروں گا کیوں کہ جو بھی تشریح درست ہو، نظریۂ دانش پر اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ علومِ حصولی کا علومِ حضوری کی طرف پلٹنا جس معنی میں بھی ہو، حسی معلومات کے صحیح ہونے کا ضامن نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ ایک تو حسی خطاء (illusion) اور حسی توہم (hallucination) کا وقوع قابلِ انکار نہیں۔ بہت بار ایسے ہوتا ہے کہ ہم حسی خطاء کا شکار ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر دائرے کی شکل کی چیز کو کسی خاص زاویے سے دیکھ رہے ہوں تو وہ بیضوی معلوم ہوتی ہے۔ دوسری طرف حسی توہم کی مثالیں بھی ہیں

کہ جن میں انسان آلۂ ادراک میں خرابی کی وجہ سے اپنے سامنے کوئی چیز، مثلاً ہاتھی، دیکھتا ہے جو اصلاً وجود نہیں رکھتا۔ چنانچہ علامہ طباطبائی اور استاد مرتضیٰ مطہری نے امکانِ خطاء کی توضیح کرنا چاہی ہے (علامہ طباطبائی، ۱۳۷۸، ص ۷۳ تا ۷۷؛ مطہری، ۱۳۷۵ ب، ص ۲۷۲) اور کوشش کی ہے کہ ثابت کریں کہ علمِ حصولی کا مطلوبہ واقعیت کو پالینے سے مشروط ہونا، خطاء کے وقوع سے سازگار ہے۔(Chisholm, 1964)

اس کے علاوہ علمِ حصولی اور علمِ حضوری کے رابطے میں ایسے سوالات پائے جاتے ہیں کہ جن کا جواب نہ دینا موردِ نظر علمِ حصولی کے ٹھیک ہونے پر اعتراض اٹھا دیتا ہے۔ ان اعتراضات کو سمجھنے کیلئے معاصر مغربی علمیات میں فاؤنڈیشنل ازم (foundationalism) کے تصورات پر نظر ڈالنا مفید ہوگا۔ (Chisholm, 1964) فاؤنڈیشنل ازم یا بنیاد گرائی کے نظریے کے مطابق ابتدائی حسی اعتقادات کا توجیہ کے منبع سے مستقیم رابطہ ہے۔ (Ayer, 1971, pp. 84 – 85; BonJour, 1978, p. 116)۔ ابتدائی حسی اعتقادات سے مراد وہ اعتقادات ہیں جن کا موَجَّہ ہونا دوسری معلومات کا محتاج نہیں ہوتا۔ مفصل بحث میں پڑے بغیر ذہن کو قریب کرنے کیلئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اعتقادات کے موَجَّہ ہونے سے مراد ان کے حق میں کسی دلیل یا گواہی کا پایا جانا ہے۔ غیر موَجَّہ اعتقادات سے مراد ایسے اعتقادات ہیں جن کی دلیل یا گواہی کوئی اور اعتقاد ہو، جیسے میرا یہ استنتاجی اعتقاد کہ کل سورج طلوع کرے گا۔ لیکن موَجَّہ اعتقادات کسی اور اعتقاد کے محتاج نہیں، جیسے یہ اعتقاد کہ گلاب کی سرخی ابھی مجھے دکھائی دے رہی ہے۔ ان کی خصوصیت یہ ہے کہ ان کا موَجَّہ ہونا، توجیہ کے منبع کے ساتھ مستقیم رابطہ ہے۔

حسی اعتقادات کی توجیہ کا منبع حسی تجربہ ہے۔ حسی تجربہ ایک علمی حالت ہے لیکن یہ غیر اعتقادی (nondoxastic) ہے۔ غیر اعتقادی ہونے سے مراد یہ ہے کہ اس میں زبان یا قضیہ پر مبنی کوئی مواد نہیں پایا جاتا۔ لیکن پھر بھی یہ ایک علمی حالت ہے کیوں کہ خارجی دنیا سے جڑی ہوئی ہے اور اس کو نمایاں کرتی ہے۔ یوں تجربہ خود بخود ابتدائی حسی معلومات کو معتبر بناتا ہے اور مثلاً میرے لئے ابھی گلاب کی سرخی کے نمایاں ہونے کو میرا اس وقت دیکھنے کا عمل موجہ کر رہا ہے۔

تجربۂ حسی کی یہ خصوصیت (قضیہ کی صفت کے بغیر علمی ہونا) وہی چیز ہے جسے علمِ حضوری کے کھاتے میں ڈالا جا رہا ہے۔ چنانچہ استاد مرتضیٰ مطہری لکھتے ہیں:

"شک، یقین، تصور، تصدیق، خطا، صواب، حافظہ، توجہ، تفکر، تعقل، استدلال، تعبیرِ لفظی، تفہیم، تفہم، فلسفہ، سائنس، سبھی علومِ حصولی سے مربوط ہیں اور دوسرے لفظوں میں ذہن کی مخصوص دنیا سے تعلق رکھتے ہیں جو عالمِ صورِ اشیاء ہے۔ علومِ حضوری کے معاملے میں یہ مفاہیم کوئی معنی نہیں رکھتے۔" (مطہری، ۱۳۷۵ الف، ص ۲۷۵)

ایک نکتہ یہ ہے کہ علمِ حصولی کا علمِ حضوری کے بعد پایا جانا، چاہے حسی صلاحیت میں موجود مادی اثر کی شکل میں ہو یا غیر مادی چیز کے بارے ہو، معاصر مغربی مفکرین میں فاؤنڈیشنل ازم کے قائل لوگوں کی توجہ کا مرکز رہا ہے۔ یہ سمجھنا کہ نظریۂ دانش میں یہ تصور معاصر صدرائی فلسفیوں کی دریافت ہے اور انہی میں منحصر ہے، درست نہیں ہے۔ اس سے اہم بات ان اعتراضات پر توجہ دینا ہے کہ جو معاصر فاؤنڈیشنل ازم میں ابتدائی اعتقادات کی تجربۂ حسی سے توجیہ میں سامنے آتے ہیں۔

(Davidson, 1989, pp. 126 – 127; BonJour, 2012, pp. 183 – 186)

تجربۂ حسی، یا وہی علمِ حضوری، اپنے اندر کوئی مفہوم اور قضیہ نہیں رکھتا۔ اگر آپ اس بارے شک رکھتے ہیں تو اپنے کسی خاص سرخ گلاب کو دیکھنے کے تجربے کو بیان کرنے کی کوشش کریں۔ آپ جان لیں گے کہ اس تجربے کو کسی دوسرے فرد کیلئے مکمل طور پر بیان نہیں کیا جا سکتا۔

ہماری زبانی باتیں کلی مفاہیم پر مشتمل ہوتی ہیں اور ہم جتنی بھی کوشش کریں، تجربے سے حاصل ہونے والے مواد کی توصیف پر قادر نہیں ہیں اور اگر یہ گمان کریں کہ زبان کی مدد سے مکمل توصیف ممکن ہے تو بھی تجربے کی زبانی توصیف اور غیر زبانی مواد کی کیفیت میں فرق رہے گا۔ اسی وجہ سے اصل سوال یہ ہے کہ غیر زبانی تجربہ کیسے زبانی مواد کو موجہ یا معتبر بناتا ہے؟ دونوں میں توجیہی تعلق قابلِ فہم ہے کیوں کہ قضیئے زبانی ساخت رکھتے ہیں اور جملات کے مابین روابط کی منطق کی وضاحت کرتے ہیں۔

اس بنا پر ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ قضیئوں کے بیچ بعض روابط، ان قضیئوں سے مربوط اعتقادات کے درمیان توجیہی رابطے کو ممکن بناتے ہیں اور مثلاً اس قضیئے کہ ''یہ سیب سرخ ہے'' اور اس قضیئے کہ ''یہ سیب سرخ یا نیلا ہے'' میں استنتاجی رابطہ برقرار ہے۔ اس طرح ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ پہلے کا یقین دوسرے پر یقین رکھنے کو موجہ بناتا ہے۔ لیکن ہم غیر مفہومی تجربے اور مفہومی اعتقاد کے بیچ میں رابطے کو نہیں سمجھ سکتے اور یہی وہ مسئلہ ہے جس نے بعض فلسفیوں کو توجیہ کے بارے فاؤنڈیشنل ازم سے انسجام (coherence) کے تصور کی طرف دھکیلا ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ ایسا ہی مسئلہ علامہ طباطبائی کے تصور میں بھی پایا جاتا ہے۔ اس تصور کو بھی اس سوال کا سامنا ہے کہ غیر مفہومی علمِ حضوری کس طرح مفہومی علمِ حصولی میں بدلتا ہے؟ جب تک اس سوال کا جواب نہ دیا جائے، علمِ حصولی کی درستی کی کوئی ضمانت نہیں دی جاسکتی۔ کیوں کہ ممکن ہے علمِ حضوری کے علمِ حصولی میں بدلنے کا عمل ایسی مشکلات کا شکار ہو کہ اس سے حاصل ہونے والے اعتقاد کی درستی مشکوک ہو جائے۔ اس مسئلے کو علومِ حصولی کا ''مسئلۂ صحت'' کا نام دینا چاہوں گا۔ لیکن علامہ طباطبائی کے نظریئے میں اس سوال کا کوئی قانع کنندہ جواب موجود نہیں ہے اور لہٰذا مسئلۂ صحت کا کوئی حل پیش نہیں کیا گیا۔ استاد مرتضیٰ مطہری علمِ حضوری کے علمِ حصولی میں بدلنے کے عمل کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''۔۔۔ادراک کی صلاحیت، یا قوتِ خیال، ایسی صلاحیت ہے جس کا کام اشیاء اور واقعیات کی عکاسی کرنا اور تصویریں بنانا ہے، چاہے بیرونی واقعیات ہوں یا داخلی ہوں۔ وہ سب ذہنی تصورات جو حافظے میں اکٹھے اور متمرکز ہیں اور ان پر مختلف اور متعدد ذہنی اعمال واقع ہوتے ہیں، اسی صلاحیت سے ہاتھ آئے ہیں۔ یہ صلاحیت خود بخود تصویر کشی پر قادر نہیں اور فقط یہی کر سکتی ہے کہ اگر کسی واقعیت سے اتصالِ وجودی پیدا کرے تو اس سے ایک شکل بنا کر حافظے کے سپرد کر دے۔'' (مطہری، ۱۳۷۵ الف، ص ۲۷۱)

جیسا کہ اس عبارت اور اس جیسی دیگر عبارتوں سے واضح ہے، اس تصور کے حامیوں کے پاس کہنے کو صرف یہی ہے کہ ذہن علمِ حضوری، یعنی حسی معلومات، سے عکس برداری کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ لیکن علمِ حضوری سے شکلیں کیسے بنتی ہیں اور علمِ حضوری کیسے علمِ حصولی میں تبدیل ہوتا ہے،

اس بارے یہ لوگ کوئی وضاحت نہیں دیتے۔ جبکہ یہ شکل گیری وضاحت طلب ہے۔ صرف ایسا کرنے والی ایک صلاحیت کا تعارف کرنا دینا اس عمل کے ممکن ہونے اور اس کے طریقۂ کار کی وضاحت نہیں ہے۔

ایک معاصر مغربی فاؤنڈیشنلسٹ، لارنس بونجور، نے حسی معلومات کی غیر مفہومی تجربے سے توجیہ کی وضاحت کیلئے ایک پیچیدہ طریقہ اپنایا ہے۔ (BonJour, 2010, pp. 196 – 202) اس کی یہ کوشش چاہے کامیاب ہو یا ناکام ہو، اس نے جس سوال پر کام کیا ہے اس کا جواب دینا فاؤنڈیشنل ازم کی کامیابی کی شرط ہے۔ معاصر نو صدرائی فلسفیوں کے خیالات کو بھی اس قسم کی کوششیں کرنی ہوں گی تا کہ ''مسئلہ صحت'' کا حل پیش کر سکیں۔

شاید کوئی اس گمان میں ہو کہ وجدانی قضیئوں کے بارے معاصر نو صدرائی فلسفیوں کی آراء علمِ حضوری اور اس سے نکلنے والے علمِ حصولی (بالخصوص سائنسی علم) میں نسبت کی عمومی اور جامع وضاحت کر سکتی ہیں اور ''مسئلہ صحت'' کا کوئی توڑ کر سکتی ہیں۔ صدرائی فلسفے اور منطق کی اصطلاح میں وجدانی قضیئے اندرونی حالتوں کے بارے میں ہمارے علومِ حضوری کا انعکاس ہیں۔ (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۲٦) ان کے ہاں رائج عقیدہ یہ ہے کہ وجدانی قضیئوں کے بارے میں ہمارے احساسات یقینی اور کسی غلطی سے پاک (معصوم) ہیں۔ آیۃ اللہ مصباح یزدی وجدانی قضیئوں کی درستی کے قطعی ہونے کے بارے میں یوں وضاحت دیتے ہیں:

''اس بنا پر اعتراض کے جواب کو ایسی جگہ ڈھونڈنا چاہیئے کہ جہاں ہم صورتِ ادراکی اور متعلقِ ادراک پر تسلط حاصل کر لیں اور ان کی مطابقت کو حضوراً اور کسی دوسری شکل کے واسطے کے بغیر

سمجھ سکیں۔ اور یہ جگہ وجدانی قضیئے ہیں کہ ایک طرف متعلقِ ادراک کہ مثلاً خوفزدہ ہونے کی حالت ہے، کو حضوراً پا لیتے ہیں اور دوسری طرف ذہن میں اس کے تصور کو بے واسطہ سمجھ لیتے ہیں۔"(مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۳٦)

لیکن یہ وضاحت مسئلے کو حل نہیں کرتی۔ کیوں کہ ایک سوال پھر بھی باقی ہے کہ مفہوم پر مشتمل قضیئے کس طرح علومِ حضوری کا انعکاس ہیں کہ جن میں مفاہیم کی کوئی جھلک نہیں؟ اور اس سے بڑھ کر یہ کہ ان کا دعویٰ صورتِ ادراکی اور متعلقِ ادراک میں مطابقت کو حضوری طور پر اور کسی دوسری صورت کی وساطت کے بغیر سمجھنے کا ہے۔ مطابقت کا لازمہ مقایسہ کرنا ہوتا ہے اور مقایسہ کرنے کیلئے تصورات کی ضرورت ہوتی ہے۔ بے واسطہ صورتِ ذہنی حاصل کرنا اور علمِ حضوری کے متعلقِ ادراک کو بے واسطہ پا لینا، مطابقت تک نہیں پہنچاتا، کیوں کہ علمِ حضوری میں حاصل ہونے والی واقعیت کے سوا کچھ اور شامل نہیں ہوتا۔ لہٰذا دو واقعیات کا تطابق کسی طرح بھی متعلقِ علمِ حضوری نہیں ہو سکتا کیوں کہ تطابق نسبت ہے اور نسبت کا علم مقایسہ کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا۔ مقایسہ بھی ایسا کام ہے جو ذہن مختلف ادراکی شکلوں پر انجام دیتا ہے۔ اس بنا پر تطابق کا علم حاصل کرنے کیلئے لازم ہے کہ ذہن ادراکی صورت سے ایک اور شکل بنا لے، یعنی دوسرے مرتبے کی صورت، جس کا متعلقِ ادراک کی صورت کے ساتھ تقابل کر کے ان کی مطابقت کو پا سکے۔ پس تطابق کو حاصل کرنا صرف علمِ حصولی کی قلمرو میں ممکن ہے۔

اس کا نتیجہ یہ ہے کہ آیۃ اللہ مصباح یزدی کی وضاحت کے بعد بھی مسئلۂ صحت جوں کا توں رہتا ہے۔ انہوں نے سلبی انداز میں مسئلے پر نگاہ ڈالی اور ایسے قضایا کو سامنے لائے ہیں جو واقعیت میں علومِ

حضوری کا انعکاس نہیں ہیں۔ ہو سکتا ہے کوئی یہ سمجھتا ہو کہ ان کی یہ سلبی وضاحت علومِ حضوری اور ان سے نکلنے والے علومِ حصولی کے مابین انعکاسی رابطے کی توضیح کر سکتی ہے۔

آیۃ اللہ مصباح یزدی نے علمِ حضوری کے خطاء سے پاک ہونے پر کئے گئے بعض اعتراضات کے جواب میں علمِ حضوری اور اس کی تفسیر میں فرق کی طرف اشارہ کیا ہے۔(مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۱)ان کا یہ کہنا ہے کہ علمِ حضوری تو معصوم عن الخطاء ہے لیکن ہم اس کی جو تفسیر کرتے ہیں اس میں غلطی ہو سکتی ہے۔ علمِ حضوری صرف خالص دریافت ہے، لہٰذا اگر اس دریافت کے ساتھ تفسیر ملا دی جائے، جیسے بھوک کے ساتھ اس کی تفسیر کے طور پر غذا کی ضرورت آجائے تو ہم جھوٹی بھوک میں مبتلا ہو سکتے ہیں۔ پس ایک خاص ذہنی حالت کا حصول ہی خالص اور خطاء ناپذیر علمِ حضوری ہے۔ لیکن اس حالت کی دستہ بندی کرنا، جیسے بھوک اور غذا کی احتیاج، تو یہ وہ تفسیر ہو گی جو اس حالت سے ہم نے خود اخذ کی اور یہ حصولی علم ہو گا۔ چنانچہ اس علمِ حصولی میں خطاء آجانا اس کے ہمراہ پائے گئے علمِ حضوری کی عصمت کو داغدار نہیں کرتا۔

دوسرے لفظوں میں اگرچہ آیۃ اللہ مصباح یزدی نے وجدانی قضیئوں اور علمِ حضوری کی نسبت کے بارے میں کچھ نہیں کہا، لیکن اس بات کی وضاحت کی ہے کہ کون سا قضیہ وجدانی نہیں ہے۔ ایسے قضیئے جو دریافت شدہ حالتوں کا صرف انعکاس نہ ہوں، وجدانی قضیئے نہیں ہیں اور اس وجہ سے ان میں خطاء کا امکان پایا جاتا ہے۔ محمد سر بخشی نے اسی بات کی یوں وضاحت کی ہے کہ یہ خطاء کا امکان رکھنے والے قضیئے نظری اور استنتاجی ہیں۔(سر بخشی، ۱۳۹۴ الف، ص ۷۷ تا ۷۹)میرے خیال میں یہ سلبی توضیح بھی پہلے بیان شدہ مسئلے کو حل نہیں کر سکتی۔ کیوں کہ علمِ حضوری کے خالص

انعکاس اور اس کی تفسیروں اور تعبیروں میں فرق کرنے کا کوئی واضح اور روشن معیار پیش نہیں کیا گیا ہے۔ واقعاًاس بات کی تشخیص کیسے ممکن ہے کہ کوئی قضیہ علمِ حضوری کا خالص انعکاس ہونے کی وجہ سے وجدانی قضیہ ہے اور بالکل سچ ہے، یا یہ کہ مذکورہ قضیہ تفسیر سے آلودہ ہو کر واقعیت میں وجدانی نہیں رہا اور اس میں خطاء کا امکان در آیا ہے؟

سر بخشی صاحب نے خالص وجدانی قضیئوں اور تفسیر کی ملاوٹ والے وجدانی قضیئوں میں تمیز کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ یوں کہتے ہیں: یہ جملہ کہ ''میں بھوک کا احساس رکھتا ہوں'' علمِ حضوری کی نشان دہی کرتا ہے، لیکن بھوک کی اس طرح تشریح کرنا کہ اس سے مراد معدے کا خالی ہونا یا غذا کی ضرورت ہے، وجدانی قضیئوں سے ماوراء ہے۔

لیکن یہ وضاحت کافی نہیں ہے کیوں کہ یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ بھوک کسے کہتے ہیں؟ اس لفظ کا مطلب معدے کا خالی ہونا یا غذا کی ضرورت نہیں ہے۔ اسی لئے جب جھوٹی بھوک کی بات ہوتی ہے تو اس سے مراد یہ ہے کہ بھوک کا جو بھی معنی ہو، اس کا احساس واقعیت کے الٹ ہوتا ہے۔ اس بنا پر یہ قضیہ کہ ''میں بھوک کا احساس رکھتا ہوں'' جھوٹ ہو سکتا ہے اور اس لئے یہ وجدانی قضیہ نہیں ہے۔ اس حالت میں میں یہ احساس کرتا ہوں کہ میرا بھوک کا احساس ایک غلط گمان ہے اور اس میں غلطی یہ ہے کہ اس ذہنی حالت کو بھوک کی حالت کی جگہ رکھ رہا ہوں۔ لٰہذا یہ قضیہ کاذب ہو سکتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ واقعی وجدانی قضیئے کی علمِ حضوری کے ساتھ نسبت کی ایجابی توضیح پیش کئے بغیر بعض قضیئوں کے وجدانی ہونے کی نفی واقعی وجدانی امور اور غیر واقعی امور میں تمیز کرنے میں کوئی مدد نہیں کرتی۔

بدیہیاتِ اولیہ کا علمِ حضوری سے رجوع

مقالے کے پہلے حصے کا حاصل یہ ہے کہ علومِ حصولی کو علومِ حضوری کی طرف پلٹانا نظریۂ دانش (epistemology) کے کسی سوال کا جواب نہیں دیتا۔اب مقالے کے دوسرے حصے کا آغاز کرتا ہوں۔انسانی علم کے سلسلے میں علمِ حضوری کو اہم قرار دینے والا ایک اور تصور آیۃ اللہ مصباح یزدی کا بدیہیاتِ اولیہ کو علمِ حضوری سے ارجاع دینا ہے۔(مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۳۳ تا ۲۳۹) بدیہیاتِ اولیہ سے مراد ایسے قضیئے ہیں کہ جن میں استعمال ہونے والے مفاہیم ان کی تصدیق کیلئے کافی ہوں۔ مثلاً تصدیق کے مرحلے میں اس قضیئے کہ ''کل، جزء سے بڑا ہے''، کیلئے یہی کافی ہے کہ اس کے مفہوم کو اچھے سے سمجھ لیں۔اور مفاہیم کی فہم حاصل کرنے کے بعد کسی اور چیز، مثلاً استدلال، تجربہ،... کی ضرورت نہیں ہے۔

ان کے عقیدے میں انسان کے علوم کا اہم حصہ ہستی شناسی اور فلسفی علوم ہیں اور چونکہ فلسفی علوم بدیہی اور ابتدائی قضیئوں سے استنتاج پر مبنی ہیں، لہٰذا اگر ان کے درست ہونے کی ضمانت پیدا کر لی جائے تو علومِ حصولی کا اصلی مسئلہ حل ہو جائے گا۔درست ہونے کی ضمانت سے مراد علومِ حصولی یا ادراکی شکلوں کی ان واقعیتوں کے ساتھ مطابقت کا قابلِ اطمینان انکشاف کر لینا ہے جو ان شکلوں یا قضیئوں کا موضوع ہیں۔علومِ حصولی میں اصل مسئلہ یہ ہے کہ اس مطابقت کا انکشاف اگر ادراکی شکلوں یا دوسرے مرتبے کے قضیئوں کے راستے سے ہو تو دوسرے قضیئوں کی درستی علیحدہ ضمانت کی محتاج ہے اور وہ بھی اپنی نوبت میں تیسرے مرتبے کے قضیئوں کے ذریعے حاصل ہو گی اور یوں درستی کی ضمانت تک رسائی ممکن نہ ہو گی۔اس بنا پر واحد راستہ یہ ہے کہ اولین بدیہی

قضیئوں کی اپنے متعلقات سے بلاواسطہ مطابقت کو ڈھونڈ نکالیں۔ دوسرے الفاظ میں متعلقِ علم حصولی کے قضیئوں کے ساتھ انطباق کو علمِ حضوری کے ذریعے پالیں۔

علمِ حضوری کے راستے سے بدیہیاتِ اولیہ کی واقعیت سے مطابقت کیسے پائی جاسکتی ہے؟ تنہا راستہ یہی ہے کہ خود ان قضیئوں اور ان کے متعلقات تک بھی بے واسطہ دسترس حاصل ہو تاکہ ان کے انطباق کو بھی بلاواسطہ درک کر سکیں۔ اس ہدف تک پہنچنے کیلئے بدیہیاتِ اولیہ میں استعمال ہونے والے مفاہیم کی جڑوں کو سمجھنا ہو گا اور ساتھ ساتھ ان میں موضوع اور محمول کو ایک سمجھنے کے حکم کی بنیاد کو بھی ڈھونڈنا ہو گا۔ اس سے پہلے آیۃ اللہ مصباح یزدی نے ثابت کیا ہے کہ ابتدائی بدیہی قضیئے دوسرے درجے کی فلسفی معقولات سے شکل پذیر ہوتے ہیں۔ (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۸ تا ۲۱۹) ثانوی فلسفی معقولات، مثلاً علت و معلول کے مفاہیم، ایسے مفاہیم ہیں جو غور و فکر اور ذہنی اندازہ گیری سے ہاتھ آتے ہیں۔ یہ معقولاتِ اولیہ، مثلاً پانی یا سفیدی کے مفاہیم، کے برخلاف ہیں جو خارجی اشیاء کا سیدھا سیدھا انعکاس ہیں۔ اسی طرح انہوں نے اس بات کی بھی نشاندہی کی ہے کہ دوسرے درجے کی فلسفی معقولات کے پہلے گروہ کی جڑیں علومِ حضوری ہیں۔ (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ۲۲۰) استقلال، احتیاج، علت اور معلول جیسے مفاہیم ہمارے نفس کے بارے علومِ حضوری اور اس کے ارادے اور اندرونی حالتوں سے رابطے سے نکلتے ہیں۔ اس بنا پر ان مفاہیم کی اپنے مصدر سے مطابقت کو حضوری علم سے سمجھا جاتا ہے۔

دوسری طرف یہ سب احکام تحلیلی احکام ہیں۔ تحلیلی احکام وہ ہوتے ہیں کہ ""جن کا محمول مفہوم اُن کے موضوع کی تحلیل سے ہاتھ آتا ہے""۔ چونکہ موضوع کا مفہوم، مثلاً معلول کا مفہوم، محمول کے

مفہوم پر مشتمل ہوتا ہے، مثلاً علت کی احتیاج ہونے کا مفہوم، اور موضوع اور محمول کے اتحاد کو ''ذہن کے داخلی تجربے'' سے سمجھا جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں موضوع اور محمول کے مفاہیم کا علمِ حضوری ہی ان دونوں کے اتحاد کے علمِ حضوری کے لیے کافی ہے۔ نتیجتاًنہ صرف خود قضیئوں کو علمِ حضوری کے ذریعے پاتے ہیں بلکہ ان کی واقعیت سے مطابقت کو بھی علمِ حضوری سے ڈھونڈ لیتے ہیں۔ لہٰذا بدیہیاتِ اولیہ درستی کی ضمانت رکھتے ہیں۔

میرے لیے یہ روشن نہیں کہ اول تو آیۃ اللہ مصباح یزدی بدیہیاتِ اولیہ میں کام آنے والے مفاہیم کی جڑیں کیسے تلاش کرتے ہیں؟ جیسا کہ ہم نے پہلے دیکھا ہے کہ قضیئوں کی درستی کی ضمانت اس بات سے مشروط تھی کہ خود قضیہ اور اس سے مربوط واقعیت، دونوں کو علمِ حضوری سے پا سکیں تا کہ دونوں کے انطباق کو بھی علمِ حضوری سے سمجھ سکیں۔ صدرائی فلسفیوں میں رائج تصور یہ ہے کہ سبھی مفاہیم اور سبھی قضیئے ذہنی ہیں اور اس بنا پر ان تک مستقیم اور بلا واسطہ دسترس ناممکن ہے۔ ثانوی فلسفی معقولات اور باقی مفاہیم میں کوئی فرق نہیں ہے۔ حتیٰ حسی مفاہیم بھی ہمارے ذہن میں حاضر ہیں اس لئے حسی مفاہیم پر مشتمل قضیئے کسی واسطے کے بغیر ہماری دسترس میں ہیں۔ لہٰذا استعمال ہونے والے مفاہیم کی جڑیں بدیہیاتِ اولیہ میں ڈھونڈنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

اس کے علاوہ آیۃ اللہ مصباح یزدی فلسفی مفاہیم کی اپنے مصادر سے مطابقت کی حضوری دریافت کی بات کرتے ہیں۔ لیکن ہم جانتے ہیں کہ ان کے عقیدے میں مفرد مفاہیم، یا تصورات، صرف واقعیتوں سے حکایت کی حیثیت رکھتے ہیں۔ (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۲۳) مقصد یہ ہے کہ ایسا سادہ تصور جو قضیئے کے اندر شامل نہیں، وہ خود بخود کسی چیز پر دلالت نہیں کرتا اور اسی وجہ سے

مفرد تصورات کو سچ یا جھوٹ قرار نہیں دیا جاسکتا۔اس بناپر یہاں فلسفی مفاہیم اوران کے مصدر کے بیچ مطابقت کی بات کرناغلط، یاکم از کم مبہم ہے۔اگر بالفعل حکایت تنہا تصدیقات میں سے ہے تو اس صورت میں صرف ایسے قضیئوں مثلاً ''یہ چیز معلول ہے'' یا ''یہ چیز علت ہے''، کے بارے ہی مطابقت کی بات کی جاسکتی ہے۔ گویا تصورات کی جڑیں ڈھونڈنے میں دو مسائل ہیں: 1. آیۃ اللہ مصباح یزدی کا نظریہ اس سوال کو اٹھانے کی احتیاج نہیں رکھتا، 2. تصورات میں مطابقت یا عدم مطابقت کی کوئی جگہ نہیں ہے۔اب ان دو مربوط مسائل پر بحث کروں گا۔

آیۃ اللہ مصباح یزدی کا مفروضہ یہ ہے کہ سبھی ابتدائی بدیہی قضیئے تحلیلی ہیں۔ لیکن مسئلہ یہ ہے کہ بعض ابتدائی بدیہی قضیئے، کانٹ کی مشہور تعریف کے مطابق، تحلیلی نہیں ہیں۔ (Kant, 1997, pp. 141 – 142) یہ قضیہ کہ ''الف کاالف نہ ہونا ممکن نہیں'' ایک ابتدائی بدیہی قضیہ ہے لیکن اس کے محمول کا مفہوم، ''اس کیلئے الف نہ ہونا ممکن نہیں''، موضوع کے مفہوم، یعنی ''الف''، میں داخل نہیں ہے۔

محمد حسین زادہ نے اس اعتراض کے جواب میں دعویٰ کیاہے کہ آیۃ اللہ مصباح یزدی نے کانٹ کی تعریف کو اختیار نہیں کیاہے۔ (حسین زادہ، ۱۳۹۵، ص ۱۷۷ تا ۱۷۹) ان کی تفسیر کی بناپر تحلیلی قضیئوں کی جو تعریف موردِ نظر ہے اس میں وہ قضیئے بھی شامل ہو جاتے ہیں کہ جن کا محمول اگرچہ موضوع میں داخل نہیں لیکن موضوع کا ''لازم بیّن'' ہے۔ لازم بیّن ایسا مفہوم ہے جو موضوع کے مفہوم سے خارج ہے لیکن اس سے جدا بھی نہیں ہو سکتا۔ نیز لازم بیّن امور کیلئے مفہومی طور پر جدا نہ ہونا اثبات کا محتاج بھی نہیں ہے۔ مثال کے طور پر اپنے جز سے بڑا ہونا کل کے

مفہوم کا لازم بیّن ہے۔ کیوں کہ اس مفہوم میں داخل نہیں لیکن ساتھ ہی کلؕ کے مفہوم سے الگ بھی نہیں ہے۔ تحلیلی قضیئوں کی اس وسیع معنی میں تفسیر میں سبھی ابتدائی بدیہی قضیئے شامل ہو جاتے ہیں۔

میرے خیال میں یہ جواب مسئلے کو حل نہیں کرتا۔ اگر محمول کا مفہوم، موضوع کے مفہوم سے خارج ہو تو یہ کہنا ممکن نہیں رہتا کہ موضوع و محمول کی وحدت بے واسطہ اور حضوری طور پر درک کی جاسکتی ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ لازم بیّن موضوع پر واضح طور پر حمل ہوتا ہے لیکن چونکہ دو مفاہیم میں عینیت یا اشتمال کا رابطہ نہیں ہے لہٰذا مفاہیم کا علمِ حضوری موضوع اور محمول کے ایک ہونے کے علمِ حضوری کے موضوع اور محمول کے لئے کافی نہیں ہے۔ دوسرے الفاظ میں محمول اور موضوع کے مفاہیم کا علمِ حضوری ہی ان دو کے اتحاد کا علمِ حضوری نہیں ہے۔

اس بنا پر یہ کہنا ممکن نہیں کہ تحلیلی قضیئوں میں موضوع اور محمول کا اتحاد ان وسیع معنوں میں حضوری علم کے طور پر سمجھا جاسکتا ہے۔ حاصلِ بحث یہ کہ یہ حل صرف اسی صورت میں ممکن ہے اگر آیۃ اللہ مصباح یزدی تحلیلی ہونے کا معیار کانٹ کی تعریف کو قرار دیں۔ جناب حسین زادہ خود اس نکتے سے اگاہ تھے کہ موضوع اور محمول کے اتحاد کا علمِ حضوری مفہومی شمولیت کا تقاضا کرتا ہے اسی لئے انجانے میں تناقض کا شکار ہو کر کہتے ہیں: ''اگرچہ بڑا ہونا کلؕ کے مفہوم کا عین یا جزء نہیں ہے لیکن اس کا لازمِ مفہومی ہے اور بڑا ہونا کلؕ کے مفہوم میں سمویا گیا ہے''۔ (حسین زادہ، ۱۳۹۵، ص۱۷۸)

چوتھی مشکل یہ ہے کہ کانٹ کی معروف تعریف کے مطابق تحلیلی قضیئے تکرار (tautology) ہیں اور اس وجہ سے بامعنی دانش سے خالی ہیں۔ یہ قضیہ کہ ''ہر معلول کوئی علت رکھتا ہے'' اپنے اندر کوئی قیمتی علم نہیں رکھتا۔ کیوں کہ اگر کسی چیز کا معلول ہونا پتا ہو تو اس کا علت کا محتاج ہونا بھی معلوم ہے۔ اس بنا پر اس تحلیلی قضیئے کی تصدیق ہمارے لئے کسی نئی دانش کا در وَا نہیں کرتی۔ دوسرے الفاظ میں یہ بات اس چیز کے معلول ہونے کیلئے کسی معیار کو پیش نہیں کرتی اور اس پہلو سے ایسے قضیئوں مثلاً ''ہر ممکن علت رکھتا ہے'' یا ''ہر حادث علت رکھتا ہے'' سے مختلف ہے۔ یہ دو قضیئے معلولیت کے معیار کو علی الفرض ہمارے حوالے کرتے ہیں اور اس بنا پر ان کی تصدیق اپنے ساتھ تازہ دانش لاتی ہے کہ ہر وہ چیز جس کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہے، ہونے کیلئے کسی سبب کی محتاج ہے۔ اسی طرح دوسرے قضیئے کی تصدیق سے یہ پتا چلتا ہے کہ ہر وہ چیز جو ماضی میں نہیں تھی، اپنے ہونے کیلئے علت مانگے گی۔ نتیجتاً اگر ابتدائی بدیہی قضیئے اپنی مشہور تعریف کے مطابق کانٹی ہوں تو وہ ہماری فلسفی دانش میں کوئی اضافہ نہیں کر سکتے۔ تیسری اور چوتھی مشکل کا حاصل یہ ہے کہ احکام کی ابتدائی بدیہیات تحلیلی نہیں ہیں۔

پانچویں مشکل یہ ہے کہ ابتدائی بدیہی قضیئوں کے تحلیلی ہونے کے مفروضے کے مطابق تحلیلی امور کے درست ہونے کو علمِ حضوری کی طرف ارجاع کی کیا ضرورت ہے؟ عمومی خیال یہ ہے کہ، تحلیلی اور تالیفی کے بیچ میں فرق کے منکرین کو چھوڑ کے، تحلیلی قضیئوں کا علم کسی شک و شبہے سے بالاتر ہے۔ منطقی پازیٹویزم (positivism) کے قائل لوگ ایسے فلسفی تھے جو منطق اور ریاضی کے احکام کو تحلیلی سمجھتے تھے۔ (Ayer, 1971, pp. 64 – 83) اس کا محرک یہ تھا کہ تحلیلی ہونے کے مفروضے کے ساتھ ان قضیئوں کی پیشگی آگاہی وضاحت کی محتاج نہیں رہتی۔

آیۃ اللہ مصباح یزدی بھی تحلیلی اور تالیفی قضیئوں میں تفریق کے قائل نہیں۔اس بناپر ابتدائی بدیہی قضیئوں کو تحلیلی سمجھتے ہوئے ان کو علمِ حضوری کی طرف ارجاع دینے کی کیا دلیل ہے؟اس اعتراض سے پہلو بچانے کا ایک طریقہ یہ تفسیر ہے کہ وہ بہت سے فلسفیوں کے بر خلاف احکامِ تحلیلی سے پیشگی آگاہی کو وضاحت کا محتاج سمجھتے ہیں اور اس ہدف تک پہنچنے کیلئے احکامِ تحلیلی کو علومِ حضوری سے ارجاع دیتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں وہ اس سوال کہ ''تحلیلی احکام کے بارے میں ہماری دانش تجربے سے بے نیاز کیوں ہے؟''، کا یہ جواب دیتے کہ یہ احکام علومِ حضوری سے نکالے جاتے ہیں اور اس بناپر ان کے بارے میں ہماری سمجھ تجربے کی محتاج نہیں ہے۔ لیکن اس تفسیر کا موجہ ہونا اس پر موقوف ہے کہ احکامِ تحلیلی کی پیشگی آگاہی کے تشریح کا محتاج ہونے پر کوئی دلیل قائم کی گئی ہو، جبکہ انہوں نے ایسی کوئی دلیل قائم نہیں کی ہے۔ بعض فلسفیوں نے دلائل سے ثابت کیا ہے کہ تحلیلی ہونا، پیشگی آگاہی کے تشریح کا محتاج ہونے کو کم نہیں کرتا۔ (BonJour, 1985, pp. 199 – 207)

آیۃ اللہ مصباح یزدی کے عقیدے میں علمِ حصولی میں چونکہ واسطہ آجاتا ہے اس لئے وہ کلی طور پر خطاء کی زد پر ہے۔اس کی درستی کی اکلوتی ضمانت یہ ہے کہ وہ کسی طرح علمِ حضوری کی طرف پلٹ جائے۔(مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۳۶)اس بات کی دلیل یہ ہے کہ متعلقِ علمِ حصولی کی بلا واسطہ آگاہی پانا ممکن نہیں ہے۔ چونکہ یہ رسائی بے واسطہ نہیں ہے لہٰذا سبھی علومِ حصولی خطاء پذیر ہیں اور اسی لئے ہمیں ایسے علومِ حصولی کا سراغ لگانا چاہئیے کہ جو اپنے متعلقات تک بے واسطہ رسائی رکھتے ہوں۔ تحلیلی قضیئوں سے مربوط علومِ حصولی یہ صفت رکھتے ہیں اور ان کو خطاء سے پاک سمجھا جاسکتا ہے، لیکن یہ بات قابلِ قبول نہیں ہے۔

تحلیلی قضیئے اس لئے درست ہوتے ہیں کہ وہ تکراری (tautological) ہوتے ہیں اور خارجی دنیا میں کسی چیز کے تحقق پر دلالت بھی نہیں کرتے اور اسی لئے مثلاً اس بات کی تصدیق کی جاسکتی ہے کہ "ہر کنوارہ، غیر شادی شدہ ہے"، چاہے ہماری کنوارے لڑکوں اور ان کی خصوصیات سے آگاہی ذہنی صورتوں اور علومِ حصولی کے طریقے سے ملی ہو۔ اس قضیئے کے خطاء ناپذیر ہونے کو سمجھنے کیلئے موردِ نظر طبیعی اشیاء (مثلاً کنوارے لڑکوں) تک بلاواسطہ رسائی لازم نہیں ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ علمِ حصولی کے باواسطہ ہونے سے خطاءپذیر ہونا لازم نہیں آتا۔

چھٹا اعتراض یہ ہے کہ آیۃ اللہ مصباح یزدی ابتدائی بدیہیات کی درستی کو علمِ حضوری کے مفاہیم اور ان مفاہیم سے متعلق واقعیتوں کا حامل ہونے سے مشروط سمجھتے تھے تاکہ ان دو کے درمیان مطابقت کو بھی علمِ حضوری سے پا سکیں۔ (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۲٦) لیکن انہوں نے صرف ان قضیئوں کے تحلیلی ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے اور قضیئوں کے مربوط واقعیتوں سے منطبق ہونے کے علمِ حضوری کے بارے میں کوئی بات نہیں کی ہے۔ ممکن ہے کہ جواب میں یہ کہا جائے کہ ابتدائی بدیہی قضیئوں کے مفاہیم کی جڑیں علومِ حضوری میں تلاش کرنا اسی مقصد کیلئے تھا۔ مذکورہ تلاش کی بنیاد پر علت و معلول کے مفاہیم کو ارادے کے نفس سے رابطے سے حاصل کیا جاتا ہے اور چونکہ مفہوم اور مصداق، ہر دو کو علمِ حضوری سے پاتے ہیں، مفہوم کی مربوطہ واقعیت سے مطابقت بھی علمِ حضوری سے ہی پاتے ہیں۔ اس بنا پر علمِ حضوری ارادے کے نفس کے محتاج ہونے سے مربوط قضیئے کی درستی کی ضمانت دیتا ہے۔ اس جواب میں مسئلہ یہ ہے کہ ارادے کے نفس کے محتاج ہونے سے مربوط قضیہ ابتدائی بدیہی قضیہ نہیں ہے کیوں کہ استاد مصباح یزدی صاحب کی نظر میں ابتدائی بدیہی قضیہ یہ ہے کہ "ہر معلول علت رکھتا ہے"، جبکہ جو قضیہ درستی کی ضمانت رکھتا ہے وہ

یہ ہے کہ "میرا یہ ارادہ میرا محتاج ہے"۔اس بنا پر علمِ حضوری ابتدائی بدیہی قضیئوں کی درستی کی ضمانت نہیں دے سکتا۔

آیۃاللہ مصباح یزدی نے خود اس اعتراض کو بیان کر کے جواب دینے کی کوشش کی ہے۔ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ ارادے کے نفس کا محتاج ہونے کی حضوری سمجھ ان دو کی خاص سرشت سے مربوط نہیں ہے اور جس چیز کو ہم علمِ حضوری میں پاتے ہیں وہ وابستگی کا رابطہ ہے۔اس بنا پر وابستگی کے سبھی موارد میں احتیاج وجود رکھتی ہے اور ارادے کے نفس کا محتاج ہونے کی حضوری دریافت اس کلی حکم کی درستی کی ضمانت دینے کو کافی ہے کہ "ہر معلول علت کا محتاج ہے"۔ درواقع یہ حکم صرف ارادہ اور نفس کے معاملے کی تعمیم سے نہیں نکلا، بلکہ خود یہ علمِ حضوری اس کلی بدیہی قضیئے پر اعتقاد کو ہمارے اندر پیدا کرتا ہے۔

البتہ دوسرے موارد میں وابستگی کا ہونا کسی برہان سے ثابت ہونا ضروری ہے کیوں کہ وہ سبھی قضیئے جو کلی احاطہ (حصر) رکھتے ہیں، یہ خصوصیت ان میں مشترک ہے کہ اپنے مصداق کے خارجی دنیا میں وجود پر کوئی دلالت نہیں رکھتے۔ حسین زادہ کے الفاظ میں سبھی ابتدائی بدیہیات حقیقی قضیئے ہیں اور حقیقی قضیئے کم از کم شرطیہ قضیئے ضرور ہیں۔ (حسین زادہ، ۱۳۹۵، ص ۱۸۳) شرطیہ قضیئے خود بخود اپنے مقدمے کے تحقق پر دلالت نہیں رکھتے اور اس لئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ خارجی دنیا کے بارے میں کوئی خبر دیتے ہیں۔اس بنا پر ان موارد میں معلولیت اور وابستگی کہ جو علمِ حضوری میں معلوم نہیں، استدلال کی محتاج ہے۔

میرے مطابق آیۃ اللہ مصباح یزدی کا جواب مسئلے کو حل نہیں کرتا۔ کیوں کہ ابتدائی بدیہی قضیہ کلی ہے اور وہ ارادے اور نفس کے بارے شخصی علمِ حضوری کا انعکاس نہیں ہو سکتا۔ اس بنا پر اگر علمِ حضوری اور علمِ حصولی کی نسبت پر وارد کئے گئے ان اعتراضات، جو میں نے مقالے کے شروع میں پیش کئے، سے صرفِ نظر کی جائے تو بھی علمِ حضوری کی ابتدائی بدیہی قضیئوں سے نسبت چار و ناچار ایک مختلف طرح کی نسبت ہو گی اور سوال یہ ہے کہ شخصی علمِ حضوری ہمارے اندر ایک کلی اعتقاد کیسے پیدا کر سکتا ہے؟ کیا اِس علمِ حضوری اور اُس کلی علمِ حصولی کے درمیان دوسرے حصولی علوم بھی واسطے کا کردار ادا کرتے ہیں کہ جو جزئی ہوں گے؟ اگر یہ واسطے وجود رکھتے ہوں تو اعتراض اپنی جگہ باقی رہے گا۔ اور اگر شخصی حضوری علم اور کلی حصولی علم کے بیچ کوئی واسطہ نہ ہو تو پھر اس نسبت کی وضاحت کرنی ہو گی۔ کسی توضیح کی غیر موجودگی میں صرف ان دو میں تولیدی نسبت کا دعویٰ کر دینا ہی اس کو قبول کرنے کی دلیل فراہم نہیں کرتا۔

اگر اس اعتراض سے نظریں بچا بھی لیں تو بھی ایک اور سوال کا سامنا ہوتا ہے اور وہ یہ کہ اس تفسیر سے ابتدائی بدیہی احکام کے تحلیلی ہونے سے توسل کس ضرورت کو برطرف کرتا ہے؟ پہلے بیان شدہ توصیف کے مطابق ارادے کے نفس کے محتاج ہونے کا شخصی علمِ حضوری خود ہی اس ابتدائی بدیہی حکم "ہر معلول علت رکھتا ہے" کے درست ہونے کی تضمین کے لئے کافی ہے۔ اس بنا پر ابتدائی بدیہیات کے تحلیلی ہونے کا سہارا لینا اور ان کو علمِ حضوری پر مبنی قرار دینا غیر ضروری لگتا ہے۔

میرے خیال میں آیۃ اللہ مصباح یزدی کی باتوں میں ایک کشمکش کا احساس ہوتا ہے۔اس کشمکش کا سبب یہ ہے کہ، سابقہ اعتراضات سے ہٹ کر، ابتدائی بدیہیات کی درستی کی ضمانت کے لئے دو باہم جدا راستے ہیں۔ایک راستہ یہ ہے کہ ان کے تحلیلی ہونے پر تکیہ کریں اور اس صورت میں نہ مفاہیم کی علومِ حضوری میں جڑیں ڈھونڈنے کی کوئی ضرورت ہے نہ ہی شخصی موارد کی کلی قضیئے کی طرف تعمیم کے مسئلے سے پالا پڑے گا۔دوسرا راستہ یہ ہے کہ ارادے کے نفس کا معلول ہونے کے شخصی علمِ حضوری سے سابقہ توضیح کے ساتھ کلی بدیہی کا حکم نکالیں اور اس صورت میں ابتدائی بدیہی قضیئوں کو تحلیلی قرار دینے اور تحلیلی قضیئوں کو علومِ حضوری پر مبنی قرار دینے کی کوئی ضرورت نہیں رہے گی۔ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آیۃ اللہ مصباح یزدی دو کشتیوں کے سوار ہیں اور ان کی باتوں میں کھچاؤ ان دو مستقل راستوں میں فرق کو مد نظر نہ رکھنے سے آیا ہے اور پہلے سے موجود مسائل میں ابہام اور کشمکش کا اضافہ کیا ہے۔

کیا اس کشمکش کو برطرف کیا جا سکتا ہے؟ کیا ان کے نظریئے کو اس طرح سمجھا جا سکتا ہے کہ ایک تو علمِ حضوری سے تحلیلی قضیئوں کی مطابقت سے توسل کیا جائے اور ساتھ ہی علمِ حضوری ثانوی فلسفی معقولات کی ان کے مصادیق سے مطابقت کا محتاج بھی رہے؟ امیر حسن زادیوسفی اور داؤد حسینی نے ایک ایسی تفسیر پیش کی ہے کہ گویا اس کشمکش کو ختم کرتی ہے۔(زادیوسفی و حسینی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۰-۱۱٤)ان کی تفسیر کے مطابق استاد مصباح یزدی کا نظریہ تین درجوں پر مشتمل ہے۔پہلا قدم ابتدائی بدیہیات کے تحلیلی ہونے سے توسل اور تحلیلی قضیئوں کی درستی کو علمِ حضوری کی بنیاد فراہم کرنا ہے۔لیکن ابتدائی بدیہی قضیئوں کا تحلیلی ہونا اور تحلیلی قضیئوں کی درستی کو علمِ حضوری پر مبنی قرار دینا ان کے درست ہونے کی ضمانت کے لئے کافی نہیں ہے کیوں کہ اس استدلال سے زیادہ

سے زیادہ یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ ان قضیئوں میں استعمال ہونے والے مفاہیم میں استلزام کا رابطہ برقرار ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان مفاہیم کا خارجی دنیا میں کوئی مصداق نہ ہو۔ اس لئے کہ یہ قضیئے خارج پر بھی دلالت کرتے ہوں، یہ لازم ہے کہ دوسرا قدم اٹھایا جائے۔ آیۃ اللہ مصباح یزدی ان کے مصادیق کے علمِ حضوری سے توسل کرتے ہوئے، مثلاً ارادے کے نفس کا معلول ہونے کا حضوری علم، یہ قدم اٹھاتے ہیں۔ چونکہ مذکورہ مفاہیم فلسفی ہیں اور علومِ حضوری سے لئے گئے ہیں، ابتدائی بدیہی قضیئوں کا مصادیق رکھنا ثابت ہو جاتا ہے۔ لیکن ابھی تیسرا قدم باقی ہے کیوں کہ یہ حکم ڈھونڈے گئے مصادیق سے مختص نہیں ہونا چاہئے۔ آیۃ اللہ مصباح یزدی نے ایک اعتراض کی شکل میں اور ایک گومگو جواب دیا ہے تا کہ اس مسئلے کو حل کریں اور علیت کے حکم کی دوسرے موارد میں سرایت کو ایسے دلائل کی بنیاد پر استوار کریں کہ جو ان موارد میں وجودی وابستگی کو ثابت کرتے ہوں۔

میرے خیال میں یہ تفسیر مذکورہ کشمکش کو ختم نہیں کرتی۔ کیوں کہ جیسا کہ ہم نے دیکھا، یہ دو راستے الگ الگ ہیں۔ آیئے اس کو آزمانے کے لئے ارادے کے معلول ہونے کو اس نظریئے سے حذف کرتے ہیں۔ آیۃ اللہ مصباح یزدی اس کے بغیر بھی خود قضیئوں کی حضوری دریافت اور ان کی درستی کا یقین حاصل کر سکتے ہیں اور ان قضیئوں کے دیگر مصادیق دکھانے کے لئے وجودی وابستگی کو ثابت کرنے والے دلائل سے متوسل ہو سکتے ہیں۔ ثانوی فلسفی معقولات کے انتزاع کے منشاء کی حضوری شناخت کا ہونا یا نہ ہونا اس نظریئے میں کوئی تبدیلی نہیں لاتا۔ دوسری طرف بدیہیات کے تحلیلی ہونے کو بھی اس نظریئے سے نکالا جا سکتا ہے۔ ابتدائی بدیہی کلی قضیئے کو دوبارہ علمِ حضوری اور نفس و ارادے کے رابطے سے منتھی کیا جا سکتا ہے۔

اس کشمکش کو ختم کرنے کا ایک اور امکان یہ ہے کہ ارادے اور نفس کے حضوری علم سے توسل کسی اور ہدف کا پیچھا کر رہا ہے۔ ممکن ہے آیۃ اللہ مصباح یزدی علامہ طباطبائی کے عقیدے سے متفق ہوں کہ علمِ حصولی علمِ حضوری سے مشروط ہے۔ اور اسی لئے علت و معلول کے مفاہیم کی حضوری جڑیں دکھانے کیلئے نفس و ارادہ کے رابطے کی بلا واسطہ دریافت سے متوسل ہو رہے ہوں۔ لیکن واقعیت یوں نہیں ہے۔ آیۃ اللہ مصباح یزدی نے اس خیال کو رد کیا ہے۔ (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۸۵) اس بنا پر یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ ان کے عقیدے میں پائی جانے والی کشمکش ابھی باقی ہے۔

خاتمہ

ملا صدرا کے فلسفے کے قائل حضرات میں یہ عقیدہ رائج ہے کہ علمِ حضوری بشری دانش میں ایک اہم کردار ادا کرتا ہے۔ یہاں اس رائج عقیدے کے دو احتمالی مصادر کو پرکھا گیا ہے۔ ایک علامہ طباطبائی کا خیال ہے کہ علومِ حصولی کی علومِ حضوری کی طرف بازگشت ہوتی ہے۔ دوسرا آیۃ اللہ مصباح یزدی کا خیال ہے کہ جو ابتدائی بدیہیات کے بارے ہماری شناخت کو بعض حضوری علوم کی طرف پلٹاتا ہے۔

ہم نے دیکھا کہ علامہ طباطبائی کی رائے نظریۂ دانش میں کوئی خاص نتیجہ نہیں دیتی۔ اول تو یہ کہ اگر اس رائے کو مان بھی لیں تو بھی حسی خطائیں اپنی جگہ ممکن رہیں گی اور بنیادی ہدف بھی یہ نہیں تھا کہ یہ خیال حسی خطاء اور توہم کو ختم کرے۔ دوسری طرف سے اصل مسئلہ علمِ حضوری اور حسی معلومات کے بیچ توجیہی رابطے کا ہے اور یہ عقیدہ اس مسئلے کے حل پر کوئی روشنی نہیں ڈالتا۔

اس رائج عقیدے کا دوسرا سرچشمہ بدیہیاتِ اولیہ کے علمِ حضوری کی طرف پلٹنے کا عقیدہ ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم نے دیکھا، یہ رائے اندرونی مشکلات کی شکار ہے کہ جو اس کی صحیح تفسیر تک رسائی کو ابہام سے دوچار کرتی ہیں۔ اور اگر اندورنی کشمکش سے نظریں چرا بھی لیں تو بھی بدیہیاتِ اولیہ کی درستی کی تضمین کے لئے ہمارے سامنے دو راستے ہوں گے۔ ایک یہ کہ ابتدائی بدیہیات کے تحلیلی ہونے سے توسل کریں اور اس راستے میں رکاوٹ یہ ہے کہ فلسفے میں جن بدیہیات کا استعمال ہوتا ہے وہ تحلیلی نہیں ہیں۔ کیوں کہ : 1. سبھی بدیہیاتِ اولیہ کو تحلیلی قرار دینے کی کوئی قانع کنندہ دلیل پیش نہیں کی گئی، 2. یہ مثال کہ "ہر معلول علت رکھتا ہے" اصلِ علیت نہیں ہے اور یہ قضیہ محض ایک بے فائدہ تکرار ہے، 3. بعض ابتدائی بدیہی قضیئے اس خیال کو تقویت پہنچانے کے معنوں میں تحلیلی نہیں ہیں۔

ایک اور راستہ، یعنی بدیہیاتِ اولیہ کا علمِ حضوری سے ارجاع، بھی ان کی درستی کی ضمانت نہیں دیتا۔ کیوں کہ پھر سے ایک تو سبھی ابتدائی بدیہیات کے خاص موارد کی حضوری شناخت کی کوئی دلیل پیش نہیں کی گئی، اور دوسری بات یہ کہ نفس اور ارادے کے رابطے کے حضوری علم کی مخصوص مثال بھی زیادہ سے زیادہ ایک تکراری بات کا یقین، جیسے "ہر معلول علت رکھتا ہے"، ہمارے اندر پیدا کرتی ہے۔ لیکن یہ یقین اصلِ علیت، جیسے ہر ممکن یا حادث علت رکھتا ہے، تک نہیں پہنچاتا۔ تیسری بات یہ کہ بعض ابتدائی بدیہی احکام ایسے ہیں کہ ان کے خاص موارد کو علمِ حضوری کے ذریعے پایا نہیں جا سکتا۔ مثال کے طور پر کیسے کہا جا سکتا ہے کہ "ہر کل اپنے جزء سے بڑا ہے" یہ بات علمِ حضوری سے پتا چلتی ہے؟ کل کی جزء سے بڑا ہونے کی نسبت ایک ایسی نسبت ہے جو طبیعی اشیاء کے بیچ برقرار ہے اور طبیعی اشیاء سے علمِ حضوری کا تعلق نہیں ہے۔

آخری نتیجہ یہ ہے کہ دونوں نظریات، جن کے بارے میں ہم نے بحث کی، نظریۂ دانش کے سوالوں کے جواب دینے میں علمِ حضوری کے روشن کردار کو دکھانے میں ناکام ہیں۔ اس بنا پر جدید دور میں ملا صدرا کے فلسفے کے حامیوں میں رائج اس عقیدے کی حمایت میں کوئی اچھے دلائل وجود نہیں رکھتے۔ اسی لئے معاصر صدرائی فلسفہ نظریۂ دانش کے مسائل کے حل میں علمِ حضوری کا کوئی بڑا کردار دکھانے میں ناکام رہا ہے۔

فہرست منابع

1 . حسین زادہ، محمد، (۱۳۸۵) علم حضوری: ویژگیہا، اقسام و گسترہ، معرفت فلسفی، ۴(۲)، ۱۰۵—۱۴۶۔

2 . حسین زادہ، محمد (۱۳۹۵) معیار صدق بدیہیات اولیہ؛ در مصباح یزدی محمد تقی، رہیافت ہا و رہ آوردہا: دیدگاہ ہای حضرت آیہ اللہ محمد تقی مصباح یزدی، قم، انتشارات مؤسسہ آموزشی پژوہشی امام خمینی (رہ)۔

3 . زادیوسفی، امیر حسن حسینی داوود (۱۳۹۲) علم حضوری راہ حلی برای چند مسئلہ در اولیات: نگاہی بہ نظریہ محمد تقی مصباح یزدی، فصلنامہ ذہن، ۵۵، ۱۰۱—۱۲۶۔

4 . سربخشی، محمد و فنائی اشکوری، محمد (۱۳۹۱) تعریف علم حضوری و اقسام آن، معرفت فلسفی، ۹ (۳)۷۶—۴۵۔

5 . سر بخشی، محمد (۱۳۹۴الف) نگاہی بہ شبہات خطاء ناپذیری علم حضوری و پاسخ آنہا، معرفت فلسفی، ۱۳(۲)۱۰۰-۷۵۔

6 . سر بخشی، محمد (۱۳۹۴ب) چیستی و ارزش معرفت شناختی علم حضوری، قم، انتشارات مؤسسہ آموزشی پژوہشی امام خمینی (رہ)۔

7 . شریف زادہ، بہمن (۱۳۸۲) علم حضوری: پایہ ارزش معلومات نیم نگاہی بر نظر علامہ طباطبائی در بارہ رابطہ معلومات با علم حضوری، فصلنامہ ذہن، ۱۵ و ۱۶، ۹۶-۸۳۔

8 . طاہری خرم آبادی، سید علی (۱۳۹۷) فلسفہ اسلامی متأخر و مسئلہ دانش بہ جہان خارج، پژوہش ہای فلسفی-کلامی ۱۶۴-۱۴۷،)۸۷(۲۰۔

9 . طباطبائی، سید محمد حسین، علامہ طباطبائی (۱۳۸۶) نہایہ الحکمہ، قم: انتشارات مؤسسہ آموزشی پژوہشی امام خمینی (رہ)۔

10 . طباطبائی، سید محمد حسین، علامہ طباطبائی (۱۳۸۷) اصول فلسفہ رئالیسم، بہ کوشش سید ہادی خسرو شاہی، قم، بوستان کتاب۔

11 . فنائی اشکوری، محمد (۱۳۷۵)، علم حضوری: سنگ بنای معرفت بشری و پایہ ای برای یک معرفت شناسی و مابعد الطبیعہ متعالی، قم، انتشارات مؤسسہ آموزشی پژوہشی امام خمینی (رہ)۔

12 . کرد فیروز جائی، یار علی (۱۳۹۲) حقیقت ادراک حسی از دیدگاہ علامہ طباطبائی، معرفت فلسفی، ۱۰(۳)، ۱۱-۲۹۔

13. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۳) آموزش فلسفه (ج ۱)، تہران: مؤسسہ انتشارات امیر کبیر۔

14. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۳). تعلیقه علی نهایة الحکمة، قم: انتشارات مؤسسہ آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)۔

15. مطہری، مرتضی (۱۳۷۵ الف) مجموعہ آثار استاد شہید مرتضی مطہری (ج ۶)، تہران: انتشارات صدرا۔

16. مطہری، مرتضی (۱۳۷۵ ب) مجموعہ آثار استاد شہید مرتضی مطہری (ج ۹)، تہران: انتشارات صدرا۔

17. المظفر، محمد رضا (۱۳۸۲) المنطق، تصحیح علی شیر وانی، قم: انتشارات دار العلم۔

18. ملکیان، محمد باقر (۱۳۹۵) اقسام بدیہیات در رہیافتہا و رہ آوردہا: دیدگاہ ہای حضرت آیۃ اللہ محمد تقی مصباح یزدی، قم، انتشارات مؤسسہ آموزشی پژوہشی امام خمینی (رہ)۔

19. Ayer, A. J. (1971). Language, Truth and Logic. London: Penguin Books.

20. BonJour, L. (1978). Can Empirical Knowledge Have a Foundation? American Philosophical Quarterly. 15 (1), 1–13.

21. BonJour, L. (1985). The Structure of Empirical Knowledge. Cambridge: Harvard University Press.

22. BonJour, L. (2010). Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses. (Second Edition). Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

23. Chisholm, R. M. (1964). The Myth of the Given. in Sosa E. & Kim, J. & Fantl, J. & McGrath, M. (Eds.) Epistemology: An Anthology. Malden: Blackwell Publishing.

24. Davidson, D. (1989). A Coherence Theory of Truth and Knowledge. in Sosa E. & Kim, J. & Fantl, J. & McGrath, M. (Eds.) Epistemology: An Anthology. Malden: Blackwell Publishing.

25. Kant, I. (1999). Critique of Pure Reason (P. Guyer & A. W. Wood, Eds.). Cambridge: Cambridge University Press.

ماٰخذ: سید علی طاہری خرم آبادی، فلسفہ اسلامی متأخر و علم حضوری، پژوہش ہای فلسفی–کلامی، سال بیست و یکم، زمستان 1398، شمارہ 4 (پیاپی 82).

2. ملاصدرا کے نظریۂ تشکیکِ وجود کا رد—ڈاکٹر حسین عشاقی

ملاصدرا کے فلسفے کی بنیادوں میں سے ایک تشکیکِ وجود کا مفروضہ ہے، جس کے مطابق وجود اصل میں ایک اکائی یا ایک واقعیتِ یگانہ ہے جس کے مختلف درجات ہیں۔اس طرح کہ ان درجات میں جو فرق ہے وہی ان کے باہم شریک ہونے کا سبب بھی ہے۔ ہماری رائے میں اگرچہ یہ نقطۂ نظر ابنِ سینا کے نقطۂ نظر سے مختلف ہے، لیکن اصلِ مدعا میں بھی اور اس کے دلائل میں بھی بہت سی خامیاں موجود ہیں جن کی وجہ سے اسے قبول کرنا مشکل ہے۔ اس مقالے میں اس دعوے میں موجود چھ کمزوریوں کو سامنے لایا گیا ہے۔

وجود کی حقیقت اور اس میں تشکیکِ خاصی کا تصور

مشائی فلسفیوں کے برخلاف، جو وجودات کو حقیقت میں ایک دوسرے سے مختلف سمجھتے تھے، ملا صدرا کے مکتب کے فلسفیوں کی نظر میں وجودات متنوع اور گوناگوں نہیں ہیں۔ بلکہ حقیقی وجود اصل میں ایک ہی ہے، جس کی سب جہات ایک ہی سنخ سے ہیں۔(1) نیز وجود کی یک گونہ حقیقت، وحدتِ سنخی کے علاوہ وحدتِ شخصی بھی رکھتی ہے۔(2) یعنی ہستی کے پورے دائرہ کار میں ایک سے زیادہ انفرادی حقیقت نہیں ہے، اگرچہ یہ ذاتی اکائی جداگانہ درجات رکھتی ہے۔(3) اس کا اعلیٰ ترین درجہ وجودِ واجب بالذات ہے، اور باقی مختلف مراتب و درجات رکھنے والے وجودِ حق کے تنزلات ہیں جو امکانی صورتوں اور جلووں میں ظاہر ہوئے ہیں۔(4)

اس لیے صدرائی فلسفیوں کی نظر میں وجود ایک یک گونہ حقیقت اور ایک واحد شخصی واقعیت ہے، جو وحدانیت کے ساتھ ساتھ متعدد درجات رکھتی ہے اور اس طرح کہ ان درجات میں جو مابہ الامتیاز

ہے، عین وہی مابہ الاشتراک بھی ہے۔اس قسم کی تشکیک کو تشکیکِ خاصی کہا جاتا ہے،(5) کہ وجود ایک ہونے کے ساتھ ساتھ ایسے مراتب کے حساب سے متکثر ہے کہ ان میں جو چیز اشتراک کا سبب ہے وہی ان کو باہم جدا بھی کرتی ہے۔البتہ تشکیک کا تصور صدرائی فلاسفہ کی بعض تحریروں میں دیگر صورتوں میں بھی آیا ہے جن پر الگ سے مقالہ جات لکھے جائیں گے۔

[عرضِ مترجم: تشکیکِ وجود کو بیان کرتے ہوئے ملا صدرا وغیرہ نے روشنی کی مثال دی ہے (اسفار اربعہ، جلد 1، صفحہ 70)۔روشنی چونکہ اپنے ذرات، photons، سے مرکب ہوتی ہے لہذا اس میں شدت وضعف ہوتا ہے لیکن اس کی ماہیت میں یہ تشکیک (intensity) ذرات کی تعداد کے مربع کے راست متناسب ہوتی ہے۔یہی بات رنگ میں تشکیک کا بھی سبب ہے۔حرکت کی تیزی و سستی بھی اعداد کی شکل میں ماپی جاتی ہے۔ان سب کو بسیط سمجھنا درست نہیں ہے اور یہ مثالیں قیاس مع الفارق ہیں۔تشکیک ہمیشہ ترکیب کے ساتھ ہوتی ہے۔]

حقیقتِ وجود میں تشکیک کے مفروضے پر تنقید

ملا صدرا کے مکتب فکر سے تعلق رکھنے والے فلسفیوں کے ہاں وجود کی حقیقت میں تشکیکِ خاصی کی بابت جو مفروضے پائے جاتے ہیں ان میں ایسی الجھنیں اور مسائل ہیں کہ ان کو درست سمجھنا مشکل، بلکہ محال ہے۔البتہ یہ مسائل دو سمتوں سے آتے ہیں، ایک اصل مدعا میں، قطع نظر اس کے کہ اس کے حق میں کیا دلائل دیئے گئے ہیں۔دوسرا اس دعوے کے دلائل کے ناتمام ہونے کی وجہ سے، اور اس مقالے میں ہم صرف پہلی قسم کی الجھنوں کی وضاحت کریں گے اور دلائل پر بحث کو کسی اور موقعے کے لئے اٹھا رکھتے ہیں۔

وجود میں تشکیکِ خاصی کے دعوے پر اعتراضات

پہلا اعتراض: مراتبِ نازلہ کی مرتبہ واجب الوجودی سے عدمِ مسانخت

'حقیقتِ وجود' میں تشکیک جڑ سے ہی محال ہے کیونکہ اگر وجود کی حقیقت میں تشکیک درست ہو تو اس تنزل کی وجہ سے کہ جو وجود کے تنزل یافتہ مراتب واجب الوجود کی نسبت سے رکھتے ہیں، ان سے واجب الوجودی مرتبہ سلب ہونا چاہیئے۔ دوسرے الفاظ میں وجود کے تنزل یافتہ مراتب اپنے مرتبے کے حساب سے وہی مرتبہ واجب الوجودی نہیں ہیں۔ ایک طرف یہ کہ ہر فرض کئے گئے موضوع میں ارتفاع نقیضین محال ہے۔ جیسا کہ واضح ہے کہ واجب الوجود والے مرتبے کا نقیض عدم کی سنخ سے ہے اور ایسی حقیقت ہے جو عدمی ہے۔ چونکہ نقیضین میں سے ہر ایک وجود کی سنخ سے نہیں ہو سکتے، لہٰذا اس کے نقیض کو لازمی طور پر اَعدام میں سے ہونا چاہیئے۔ اس بنیاد پر کہ مفروض کے تنزل یافتہ مراتب چونکہ اس عدم کے حقیقی اور بالذات مصداق ہیں، لازم ہے کہ وہ سبھی عدم کی سنخ سے ہوں۔ اور اس صورت میں تشکیک ممکن نہ رہے گی کیونکہ جب سبھی تنزل یافتہ مراتب عدم کی سنخ سے ہوں اور اس عدم کا حقیقی اور بالذات مصداق ہوں، تو پھر ان کو وجود کے تشکیکی مراتب میں قرار دینا ممکن نہیں ہو گا کیوں کہ وہ وجود کی سنخ سے ہی نہیں ہیں۔ وجود اور عدم ایک سنخ سے نہیں ہو سکتے، جبکہ کسی تشکیکی حقیقت کے سبھی مراتب کو ایک ہی سنخ سے ہونا چاہیئے۔ پس حقیقتِ وجود میں تشکیک باطل ہے، اور حقیقتِ وجود کو بصورتِ تشکیکی اور متعدد مراتب کے ساتھ متکثر نہیں کہا جا سکتا۔

ایک شبہے کا جواب

شاید یہ کہا جائے کہ مرتبۂ واجب الوجودی کا نقیض تو سنخ عدم سے ہے لیکن ایک چیز کا عدم دوسری چیز کے وجود کے ساتھ متحد المصداق ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ سفیدی کا عدم سیاہی کے وجود کے ساتھ متحد المصداق ہے۔ اس بنیاد پر وجود کا جو مرتبہ واجب الوجود ہے، اس کے نقیض کے عدم سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا کہ سبھی مراتب عدم کی سنخ سے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ واجب الوجودی درجے کا نقیض وجود سے بہرہ مند ہو ہی نہیں سکتا۔ بلکہ وہ صرف عدم اور خالص نیستی ہے۔ کیوں کہ اگر مرتبۂ واجب الوجودی کا نقیض کسی قسم کا وجود رکھتا ہو تو ویسا وجود، واجب کا معلول ہونا لازم ہے کیوں کہ سبھی موجودات اپنے وجود میں وجودِ واجب سے استناد رکھتی ہیں۔ لہٰذا اگر واجب الوجود کا حقیقی اور بالذات نقیض ایک طرح کا وجود ہو تو وہ واجب الوجود کا معلول ہو گا۔ جبکہ کسی چیز کا نقیض اس کا معلول نہیں ہو سکتا کیوں کہ علت اور معلول ہونے کے معاملے میں اکٹھے ہوتے ہیں اور اجتماعِ نقیضین محال ہے۔ اس لئے واجب الوجود کا نقیض، وجود کا کوئی مرتبہ نہیں بلکہ عدمِ محض اور خالص نیستی ہے۔ عدم کسی وجود کے ساتھ ایک مصداق نہیں رکھ سکتا، ورنہ تناقض لازم ہو گا۔ لہٰذا اس عدمِ محض کا جو بھی مصداق ہو، اسے ہستی سے بے بہرہ اور شیئیتِ وجودی سے محروم ہونا چاہئیے۔ ایسی چیز وجود کی سنخ سے نہیں ہو سکتی کہ اس میں تشکیک کا امکان و قوع پذیر ہو سکے۔

دوسرے الفاظ میں چونکہ مرتبۂ واجب الوجودی اپنی ذات میں واجب الوجود ہے، اس کا نقیض ذاتاً محال اور ممتنع بالذات ہو گا۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر نقیضین میں سے ایک کے واقع ہونے کا

امکان ہو تو دوسرے نقیض کے وجود کی ضرورت نہیں رہتی کیوں کہ اگر دوسرا نقیض ضرورتِ وجود رکھتا ہو تو لازم ہو گا کہ نقیضِ اول کے وقوع کے ساتھ ساتھ، کہ جو ممکن الوقوع ہے، دوسرا نقیض بھی کہ جس کا ہونا ضروری ہے، وہ بھی وقوع رکھتا ہو۔ اس بناپر نقیضین وقوع میں اجتماع رکھتے ہوں گے، جو کہ محال ہے۔ پس 'اگر نقیضِ اول ممکن الوقوع ہو تو نقیضِ دوم ضروری الوجود نہیں ہو گا'۔ اس طرح یہاں چونکہ دوسرا نقیض، یعنی واجب الوجود، ضروری الوجود ہے، لہٰذا پہلا نقیض ممکن الوقوع نہیں بلکہ ممتنع بالذات ہے۔ پس مرتبۂ واجب الوجودی کا نقیض محالِ ذاتی اور ممتنع بالذات ہے۔ اوپر واضح کیا جا چکا ہے کہ وجود کے سبھی تنزل یافتہ مراتب، واجب الوجود کے نقیض ہونے کا مصداق ہیں۔ پس یہ سبھی مراتب 'ممتنع الوجود بالذات' کے مصادیق ہیں۔ اور ایسا وجود جو ممتنع بالذات ہو، وہ وجود ہی نہیں رکھتا تو حقیقتِ وجود کا ایک مرتبہ کیسے ہو سکتا ہے؟ پس وجود میں تشکیک نہ صرف منتفی، بلکہ محال ہے، کیوں کہ مرتبۂ اعلیٰ اور باقی مراتب میں سنخیت نہیں پائی جاتی۔

دوسرا اعتراض: تشکیک کی بنیاد پر یا مراتبِ وجودِ امکانی یا مرتبۂ وجودِ واجبی کا متناقض ہونا

اگر حقیقتِ وجود ایک تشکیکی حقیقت ہو کہ اس میں ما بہ الامتیاز ہی ما بہ الاشتراک ہو، تو اس صورت میں ما بہ الاشتراک کے بارے میں دو احتمال قابلِ تصور ہیں کہ یا تو وہ ضروری الوجود ہے، یا ضروری الوجود نہیں ہے۔ کیوں کہ مراتبِ وجود میں ما بہ الاشتراک کسی خصوصیت اور قید کا پابند نہیں بلکہ ہر خصوصیت اور قید سے لابشرط ہے، کہ بصورت دیگر ما بہ الاشتراک نہیں ہو سکتا۔

اگر ما بہ الاشتراک ضروری الوجود ہو تو لازم ہے کہ اس کا ضروری ہونا بالذات ہو، نہ بالغیر؛ یعنی ما بہ الاشتراک اپنے آپ میں اور علت کی دخالت کے بغیر ضروری الوجود ہو۔ کیوں کہ فرض یہ کیا گیا ہے

کہ مابہ الاشتراک اگرچہ کسی خصوصیت یا قید کا پابند نہیں لیکن ضروری الوجود ہے۔اس بنیاد پر اگروہ علت کی ہمراہی کا پابند بھی نہ ہو پھر بھی ضروری الوجود ہے۔ پس اس کی ضرورت بالذات ہے،اور علت کے قبضے میں نہیں، کیوں کہ اگراس کے وجود کی ضرورت علت کے پاس گروی ہوتی تو وہ ضرورت علت کی ہمراہی کی صورت کی پابند ہوتی، جبکہ ایسا نہیں ہے۔

پس روشن ہوا کہ پہلے مفروضے کا لازمہ یہ ہے کہ مابہ الاشتراک خود بخود، کسی علت کی مداخلت کے بغیر، ضروری الوجود ہو اور یہ بات امکانی وجود کے مراتب میں تناقض کا سبب بنتی ہے۔ کیوں کہ وجودِ امکانی ایک طرف تو خود بخود ضروری الوجود نہیں ہے بلکہ اسکی ضرورت علت کے واسطے سے ہے، اور دوسری جانب چونکہ مراتب میں مابہ الاشتراک کا حکم سبھی مراتب، بشمول مرتبۂ وجودِ امکانی، میں جاری وساری ہے، ہر وجود امکانی کو خود بخود اور کسی علت کی دخالت کے بغیر ضروری الوجود ہونا چاہئیے۔ یہاں سے مراتبِ وجودِ امکانی کو تناقض کا سامنا ہوتا ہے کہ وجودِ امکانی خود بخود ضروری الوجود ہو بھی اور نہ بھی ہو!

اور اگر مراتبِ وجود میں مابہ الاشتراک، کہ جو کسی خصوصیت اور قید میں مقید نہیں ہے، ضروری الوجود نہ ہو تو اس کا لازمہ یہ ہے کہ اس کے وجود کی ضرورت کا نہ ہونا بالغیر نہ ہو بلکہ بالذات ہو۔ یعنی مابہ الاشتراک کا ہونا اپنے آپ میں، کسی بیگانے کی دخالت کے بغیر، ضروری نہ ہو۔ کیوں کہ فرض یہ کیا گیاہے کہ مابہ الاشتراک اگرچہ کسی خصوصیت اور قید کا پابند نہیں، اس کا وجود فاقدِ ضرورت ہے۔ پس وہ حتیٰ اگر عدم علت کا مقید بھی نہ ہو، پھر بھی فاقدِ ضرورتِ وجود ہے اور اس کا ہونا لازمی نہیں ہے۔

اس بنا پر اس میں اپنے وجود کی ضرورت کا فقدان خود بخود ہے اور غیر سے مستند نہیں ہے۔ چونکہ اگر غیر کی دخالت کے ساتھ ہوتا تو فقدانِ ضرورتِ وجود کسی شرط کے تحقق کا مقید ہوتا، مثلاً علتِ وجود کا نہ ہونا، لیکن ایسا نہیں ہے۔

پس واضح ہوا کہ دوسرے مفروضے کا لازمہ یہ ہے کہ مابہ الاشتراک خود بخود، کسی غیر کی مداخلت کے بغیر، فاقدِ ضرورتِ وجود ہو اور اس کا ہونا لازمی نہ ہو۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ فقدانِ ضرورت مابہ الاشتراک کا لازمہ ہے۔ کیوں کہ مابہ الاشتراک کی ذات کو یوں وضع کرنا کہ کسی خصوصیت اور قید کی پابند نہ ہو، اس بات کیلئے کافی ہے کہ وہ فقدانِ ضرورت کی صفت رکھتی ہو۔ پس ہر حال میں مابہ الاشتراک فقدانِ ضرورت سے متصف ہے۔ دوسری چیزوں کا ہونا یا نہ ہونا اس کے وجود کے فقدانِ ضرورت پر کوئی اثر نہیں ڈالتا۔

یہ چیز خود مرتبۂ وجودِ واجب میں تناقض کے واقع ہونے کو مستلزم ہے۔ کیوں کہ وجودِ واجب ایک طرف خود بخود ضروری الوجود ہے اور دوسری طرف چونکہ ضرورتِ وجود کا فقدان مابہ الاشتراک کا لازمہ ہے، چنانچہ یہ لازم ہو جاتا ہے کہ مرتبۂ وجودِ واجب اپنے آپ میں ضرورتِ وجود نہ رکھتا ہو۔ اس بنا پر مرتبۂ واجب الوجودی کیلئے تناقض پیدا ہوتا ہے کہ ضرورت بالذات رکھتا بھی ہو اور نہ بھی رکھتا ہو۔ پس وجود میں تشکیکِ خاصی کا تصور تناقض کا باعث ہے، یا وہ تناقض مراتبِ وجودِ امکانی میں ہو یا مرتبۂ وجودِ واجب میں ہو۔ یوں یہ تصور باطل ثابت ہوا۔

ایک شبہے کی وضاحت

ممکن ہے اوپر بیان کئے گئے نکات پر یوں اعتراض کیا جائے کہ ہم پہلی بات تو مان لیتے ہیں کہ ما بہ الاشتراک خود بخود اور کسی علت کی مداخلت کے بغیر ضروری الوجود ہے، لیکن یہ نہیں مانتے کہ ما بہ الاشتراک کے ضروری الوجود ہونے کا حکم مرتبۂ وجودِ امکانی میں بھی جاری و ساری ہے تاکہ اس کا ضروری الوجود نہ ہونا تناقض سے بچا لے۔ اور اس بات کی وجہ، کہ ما بہ اشتراک کے ضروری الوجود ہونے کا حکم حقیقت میں وجودِ امکانی میں سرایت نہیں کرتا، یہ ہے کہ ہر حکم کا حقیقی موضوع اس حکم کا ملاک ہوتا ہے۔ یہاں فرض یہ ہے کہ ضرورتِ وجود کے حکم کا موضوع ما بہ الاشتراک ہے نہ اس سے اخص چیز، اس بنا پر اگر ما بہ الاشتراک کے حکم کو کسی فردِ اخص سے نسبت دی جائے تو اس لحاظ سے کہ فردی خصوصیت حکم کے ملاک میں دخالت نہیں رکھتی، یہ نسبت مجازی اور بالعرض ہو گی۔

مثلاً اگر کہا جائے کہ ہر قائمہ زاویہ مثلث کے زاویوں کا مجموعہ 180 ہوتا ہے، تو یہ نسبت مجازی اور بالعرض ہو گی کیوں کہ یہ حکم مثلث کے بارے میں ہے اور مثلث کا قائمۃ الزاویہ ہونا اس حکم میں دخالت نہیں رکھتا۔ پس یہاں حکم کو ایک ایسے موضوع سے نسبت دی گئی ہے جو حقیقی طور پر حکم کا موضوع نہیں ہے۔ یوں یہ حکم مجازی اور بالعرض ہو گا، حقیقی نہیں۔ ہماری بحث میں بھی مسئلہ ایسا ہی ہے۔ وجودِ امکانی کا ذاتی طور پر ضروری ہونا ایک مجازی اور بالعرض حکم ہے۔ کیوں کہ اس کا حقیقی موضوع ما بہ الاشتراک ہے، نہ وجودِ امکانی، اور واضح ہے کہ مجازی ضرورت کا ہونا اور حقیقی ضرورت کا نہ ہونا ایک ساتھ ہوں تو کسی تناقض کا موجب نہیں بنتے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ فرضیے کے مطابق چونکہ تشکیکِ خاصی میں مابہ الامتیاز عین مابہ الاشتراک ہے، فردِ اخص عیناً مابہ الاشتراک کا ملاک رکھتا ہے۔اس رو سے فردِ اخص پر اسی ملاک سے حقیقت میں مابہ الاشتراک کا حکم ہی لگے گا۔ یہ نکتہ وجودِ امکانی کے ضروری الوجود ہونے سے ملے تو تناقض پیدا ہوتا ہے۔

دوسرے لفظوں میں اگر وجودِ امکانی کسی قید اور شرط کا مقید نہ ہو تو یا تو ضرورتِ ذاتی رکھتا ہے، یا نہیں رکھتا۔ لیکن دوسرا احتمال باطل ہے، چونکہ بنیادی مفروضے کے خلاف جاتا ہے یعنی تشکیکِ وجود کی نفی کا باعث بنتا ہے۔ کیوں کہ اگر وجودِ امکانی فاقدِ ضرورتِ ذاتی ہو تو یہ ضرورتِ ذاتی کا نہ ہونا اس کے امکانی وجود کے لوازم میں سے ہونا چاہیئے۔ کیوں کہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ وجود امکانی کو ہر قسم کے غیر کے تقید کی ضرورت سے بے نیاز قرار دینا ہی اس کے ذاتاً ضروری نہ ہونے کیلئے کافی ہے۔ اس سے یہ لازم ہو جاتا ہے کہ وجودِ امکانی مراتب کے مابین مابہ الاشتراک کی سنخ سے نہ ہو کیوں کہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ مابہ الاشتراک کا لازمہ ضرورتِ ذاتی ہے اور وجودِ امکانی کا لازمہ عدمِ ضرورتِ ذاتی ہے۔ لازم میں اختلاف ملزوم کی حقیقت اور ذات میں اختلاف کو ضروری بنا دیتا ہے۔ کیوں کہ اگر دو ملزوم ایک سنخ سے ہوں اور ان کی حقیقت ایک ہو تو یہ ممکن نہیں کہ وہ دو متناقض لازمے رکھتے ہوں۔

پس اگر وجودِ امکانی ضرورتِ ذاتی نہ رکھتا ہو تو مابہ الاشتراک کی سنخ سے نہیں ہو سکتا، اور یہ وجود کے تشکیکی ہونے کے مفروضے کو باطل کر دیتا ہے۔ لہٰذا اس مفروضے کے تحفظ کیلئے وجودِ امکانی کو

ضروری الوجود قرار دینا پڑے گا اور یہ بات وجودِ امکانی کے ضروری الوجود نہ ہونے کے ساتھ تناقض میں ہے۔ پس مرتبۂ وجودِ امکانی کا تناقض آمیز ہونا باقی رہے گا۔

ایک اور شبہے کی وضاحت

ممکن ہے کوئی یہ کہے کہ ہم اوپر بیان کئے گئے مطالب میں آنے والے دو فرضیوں میں سے دوسرے کو قبول کرتے ہیں اور مانتے ہیں کہ ما بہ الاشتراک خود بخود اور کسی علت کی دخالت کے بغیر ضروری الوجود نہ ہو۔ لیکن اس کو نہیں مانتے کہ ما بہ الاشتراک کا ضروری الوجود نہ ہونا، واجب الوجود کے ضروری الوجود نہ ہونے کو لازمی بنادے تاکہ اس کا ضروری الوجود ہونا تناقض کا سبب ہو۔ کیوں کہ ممکن ہے کہ حکم ما بہ الاشتراک کے بجائے فردِ اخص پر لاگو ہو۔ مثلاً یہ کہ حیوان، حیوانات کی انواع میں ما بہ الاشتراک کے طور پر محکوم بہ ضحک نہیں، لیکن انسان فردِ اخص کے طور پر محکوم بہ ضحک ہے۔

جواب یہ ہے کہ وجودِ واجب دو حیثیتوں، ما بہ الاشتراک اور ما بہ الامتیاز، کا مرکب نہیں ہے بلکہ اس کی ذات کی تمام حقیقت وہی وجود تشکیل دے رہا ہے کہ جو سبھی وجودات میں ما بہ الاشتراک ہے۔ فرض یہ ہے کہ ما بہ الاشتراک خود بخود اور کسی علت کی مداخلت کے بغیر ضروری الوجود نہیں ہے لیکن دوسری طرف وجودِ واجب خود بخود اور بدونِ دخالتِ علت ضروری الوجود ہے۔ پس ایک وجود کسی اضافی حیثیت کے بغیر ضرورتِ ذاتی رکھتا بھی ہو اور نہ بھی رکھتا ہو تو یہ کھلا تناقض ہے۔ لیکن انسان اور حیوان کی مثال میں معاملہ ایسا نہیں ہے کیوں کہ انسان میں حیوانیت سے تمیز کرنے والی چیز ناطق ہونا ہے جو ما بہ الاشتراک میں اضافہ کرتی ہے اور یہ موضوع اور حکم میں اختلاف کا سبب بن کر تناقض کو دور کر دیتی ہے۔

تیسرا اعتراض: تشکیکِ وجود کے ساتھ واجب الوجود کے تعدد کا لازم آنا

وجود کے مراتب میں جو مابہ الاشتراک ہو گا، اس کے بارے یہ تین احتمال ہی دیئے جا سکتے ہیں: یا یہ خود بخود ضرورتِ وجود رکھتا ہے یا نہیں رکھتا، اگر خود بخود ضرورتِ وجود نہیں رکھتا تو یا خود بخود ضرورتِ عدم رکھتا ہے یا نہیں رکھتا۔ پہلی صورت میں ما بہ الاشتراک واجب الوجود بالذات ہے، دوسری صورت میں ممتنع الوجود بالذات ہے اور تیسری صورت میں ممکن الوجود بالذات ہے۔

ان تین احتمالات میں دوسری صورت باطل ہے کیوں کہ اگر مراتبِ وجودی میں مابہ الاشتراک ممتنع الوجود بالذات ہو تو لازم آتا ہے کہ کوئی وجود، حتیٰ واجب الوجود بھی موجود نہ ہو۔ پس اس احتمال کا باطل ہونا آشکار ہے۔ تیسری صورت بھی باطل ہے کیوں کہ اگر مابہ الاشتراک ممکن الوجود بالذات ہو تو لازم آتا ہے کہ واجب الوجود بالذات بھی ممکن الوجود بالذات ہو۔ کیوں کہ واجب الوجود دو حیثیتوں، ما بہ الاشتراک اور ما بہ الامتیاز، کا مرکب نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اسکی تمام حقیقتِ ذات کو موجودات میں مابہ الاشتراک کو ہی تشکیل دینا چاہیے جو ''وجود'' ہی ہو گا۔ اب چونکہ مفروضہ یہ ہے کہ یہ مابہ الاشتراک ذاتی طور پر ممکن الوجود ہے، تو واجب الوجود بالذات کو ممکن الوجود بالذات ہونا چاہئے، جو کہ محال ہے۔

دوسرے اور تیسرے احتمال کے باطل ہونے کے بعد یہ ماننے کے سوا کوئی چارہ نہیں رہ جاتا کہ حقیقتِ وجود میں تشکیکِ خاصی کے تحقق پا جانے کی صورت میں سبھی وجودات کا مابہ الاشتراک ذاتاً واجب الوجود ہونا چاہیے۔ اب یہاں دو احتمالات قابلِ تصور ہیں: یا تو یہ مابہ الاشتراک متعدد مراتبِ وجودی میں سے ہر ایک میں عینِ مابہ الامتیاز ہے، یا نہیں ہے۔ اگر مابہ الاشتراک عین مابہ الامتیاز نہ ہو

تو وجود کی تشکیکِ خاصی محقق نہیں ہو گی کیوں کہ اس کی بنیاد پر ما بہ الاشتراک کو عین ما بہ الامتیاز ہونا چاہئیے۔ یوں وجود کو ایک حقیقتِ تشکیکی قرار دینے والا مفروضہ باطل ہو جاتا ہے۔

دوسری صورت میں اگر وجود کے متعدد مراتب میں ما بہ الاشتراک عین ما بہ الامتیاز بھی ہو تو واجب الوجود کا تعدد لازم آتا ہے۔ کیوں کہ مراتب میں ما بہ الاشتراک، جو کہ واجب الوجود بالذات فرض کیا گیا ہے، ما بہ الامتیاز کے متعدد مصادیق کا عین ہونے کی وجہ سے ان پر صادق آتا ہے۔ پس ما بہ الامتیاز کا ہر ایک مصداق ذاتاً واجب الوجود کا بھی مصداق ہو گا۔ لہٰذا ہر ایک ما بہ الامتیاز کے لیے ایک واجب الوجود تحقق پائے گا۔ اس بنیاد پر وجود کی تشکیکِ خاصی کا لازمہ واجب الوجود کا تعدد اور تکثر ہے، جو کہ ناقابلِ قبول اور باطل ہے۔ پس وجود کی تشکیکِ خاصی بھی باطل ہے۔

چوتھا اعتراض: وجودِ امکانی کے مراتب میں ما بہ الاشتراک اور ما بہ الامتیاز کا یکساں نہ ہونا

پچھلے اعتراض کے بیان میں یہ نکتہ واضح ہو گیا ہے کہ مراتبِ وجود میں ما بہ الاشتراک کے لیے لازم ہے کہ واجب الوجود ہو، لیکن ایسا ہونا ما بہ الامتیاز کیلئے صحیح نہیں ہو گا۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ مراتبِ امکانی کا ما بہ الامتیاز یا خود بخود ضرورتِ وجود رکھتا ہے، یا نہیں رکھتا۔ اگر خود بخود ضرورتِ وجود نہیں رکھتا تو یا خود بخود ضرورتِ عدم رکھتا ہے یا نہیں رکھتا۔ پہلی صورت میں ما بہ الامتیاز ذاتاً واجب الوجود ہے، دوسری صورت میں ذاتاً ممتنع الوجود ہے اور تیسری صورت میں ذاتاً ممکن الوجود ہے۔

ان تین صورتوں میں پہلا احتمال محال اور باطل ہے کیوں کہ وجوداتِ امکانی کا ما بہ الامتیاز مراتبِ امکانی کی تعداد کے برابر متعدد ہے۔ اس بنیاد پر اگر وجودِ امکانی کا ما بہ الامتیاز اپنی ذات میں واجب

الوجود ہو تو اس کا لازمہ واجب الوجود کا متعدد ہونا ہے کہ جو واجب الوجود کی توحیدِ ذاتی کے براہین کی روشنی میں باطل اور غیر قابلِ قبول ہے۔ اب پیچھے دو سرے دو احتمالات رہ جاتے ہیں۔ یعنی مراتبِ وجودِ امکانی کا مابہ الامتیاز یا تو ممتنع الوجود بالذات ہو یا ممکن الوجود بالذات، اور ہر دو صورت میں مابہ الامتیاز عین مابہ الاشتراک نہیں ہو سکتا، کیوں کہ مابہ الاشتراک ذاتاً واجب الوجود ہے۔

اس کی توضیح یہ ہے کہ مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز کی عینیت کی صورت میں کم از کم ان دونوں کے بیچ سنخیت اور یکسانی ہونی چاہیے۔ لیکن ان کے لوازم کے اختلاف کی وجہ سے ان میں سنخیت اور ہم آہنگی منتفی ہے۔ در حقیقت وجوبِ ذاتی کی باقی دو، یعنی امکانِ ذاتی اور امتناعِ ذاتی، کے ساتھ مکمل نا سازگاری ہے۔ لوازم میں مکمل جدائی ملزومات میں مکمل جدائی اور اختلاف کو ضروری بنا دیتی ہے۔ اگر ان میں سنخیت ہوتی تو ان کے لوازم میں اختلاف اور جداگانگی نہ ہوتی۔ اسی وجہ سے مراتبِ وجودِ امکانی کے مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز میں کوئی سنخیت اور یکسانی نہیں پائی جاتی لہٰذا وجود میں تشکیکِ خاصی کو قبول نہیں کیا جا سکتا جس کا تقاضا مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز کی مسانخت اور عینیت ہے۔

پانچواں اعتراض: ہر مرتبۂ وجود کی باقی مراتب سے جدائی

وجود کی تشکیکِ خاصی میں سبھی مراتبِ وجود آپس میں ایک دوسرے کی مانند اور مسانخ ہونے چاہئیں کیوں کہ تشکیک کا بنیادی مفروضہ یہ ہے کہ ایک حقیقت ایسی ہے جو شدید یا ضعیف اور کامل یا ناقص ہو جاتی ہے۔ اس بنا پر ایسی ذوات جو کسی ایک مرتبے کی حقیقت کو تشکیل دیتی ہیں انہیں ان ذوات کا عین ہونا چاہئیے جو دوسرے مراتب کی حقیقت کو تشکیل دیتی ہیں۔ لیکن اس لازمی شرط کا

تحقق وجود کی تشکیکِ خاصی میں امکان پذیر نہیں کیوں کہ اگر ہر مرتبہ مثلاً اپنے سے عالی تر مرتبے سے اصلیت میں جدا نہ ہو تو عالی کا عالی رتبہ ہونا اور ادنی کا پست ہونا کسی حقیقی سبب کی بنا پر نہیں ہو گا، اور یہ باطل اور نا قابلِ قبول بات ہے۔ لہٰذا ایسی خصوصیت کا ہونا ضروری ہے کہ جو ہر مرتبے کے تشکیکی رتبے کو معین کر کے اس کو دوسرے مراتب سے الگ کرے۔

گویا ہر حقیقت کا لازمی خاصہ ان دو صورتوں میں سے ایک میں تحقق پاتا ہے: وہ یا تو اس حقیقت کا ذاتی خاصہ ہوتا ہے یا اس کی ذات سے مستند ہوتا ہے۔ کیوں کہ ہر شے کا لازمہ یا اس کے اندر ہوتا ہے یا اس کا بیرونی عرض ہوتا ہے۔ اگر اندرونی ہے تو وہ لازمہ اس کا ذاتی ہونا چاہیئے، اور اگر بیرونی عرض ہے تو یہ کسی علت کا معلول ہونا چاہیئے۔ اس عرض کی علت، جو مفروضے کی رو سے معروض کا لازمہ شمار ہو گی، کے بارے میں دو احتمال دیئے جا سکتے ہیں: یا علت معروض کے اندر ہے یا اس سے باہر ہے۔ البتہ دوسرا احتمال باطل ہے کیوں کہ اگر عرضِ لازم کے تحقق کی علت معروض سے باہر ہو تو اس معروض کا تحقق اپنے لازمے کے تحقق کیلیئے کافی نہ ہو گا۔ بلکہ یہ بھی ضروری ہو گا کہ علتِ بیرونی بھی تحقق رکھتی ہو، اور اس کا معنی یہ ہے کہ معروض کا لازمہ، اس کا لازمہ نہیں ہے (یعنی مفروضے کا الٹ ثابت ہوتا ہے)۔ لہٰذا عرضِ لازم کی علت کو اندرونی اور ذاتی ہونا چاہیئے۔

پس ایک معروض کا لازمہ یا خود اس معروض کا ذاتی خاصہ ہے یا اگر عرض ہے تو معروض کی اندرونی ذات سے سند پاتا ہے۔ لیکن دوسری صورت میں اس بات پر توجہ رہے کہ یہ اندرونی ذات اس مرتبۂ معین کے ساتھ مخصوص ہونی چاہیئے کیوں کہ وہ ذات جو مراتب میں مشترک ہو، وہ اس مرتبے کے خاص لازمے کے تحقق کا سبب نہیں بن سکتی۔ وگرنہ کسی مرتبے کو بلاوجہ ترجیح دینا لازم آتا ہے کیوں

کہ اگر عیناً یہی سبب دوسرے مراتب میں بھی محقق ہو تو اس مرتبے میں اس کی سببیت اور دیگر مراتب میں عدم سببیت بدون مرجح ہو گی۔ لہٰذا وہ ذاتِ درونی جو ایک لازم اور مرتبۂ خاص سے مخصوص عرض کا سبب قرار پائی ہے، ایک ایسی ذات ہونی چاہئیے جو اس مرتبے سے مخصوص ہو۔

یہاں تک ثابت ہوا کہ ہر مرتبے کے لیے ضروری ہے کہ ایک تو ایک معین خصوصیت رکھتا ہو جو اس مرتبے کا لازمہ ہو، دوسری بات یہ کہ یہ خاصہ لازم یا اس مرتبے کا ذاتی خاصہ ہو یا کسی معین ذات سے مستند ہو کہ جو اس مرتبے سے مخصوص ہو۔ ہر صورت میں یہ بات ثابت ہوئی کہ ہر مرتبۂ وجود میں ایک ذات کا تحقق ضروری ہے جو اس مرتبے سے مخصوص ہو تا کہ اس مرتبے کے تشکیکی رتبے کو معین کر کے اس کو باقی مراتب سے ممتاز کرے۔ اور اس امر کا لازمہ یہ ہے کہ ہر مرتبہ ایک مخصوص ذات پر مشتمل ہو کہ جو خود اس سے مخصوص ہو اور دوسرے مراتب اس سے فاقد ہوں اور یوں یہ چیز اس مرتبے کی باقی سب مراتب سے عدم سنخیت اور اصالت میں ایک دوسرے سے الگ ہونے کا موجب ہے۔

اس بنا پر سنخیتِ مراتب کبھی بھی محقق نہیں ہو سکتی کیوں کہ ہر فرض کیا ہوا مرتبہ ایک ایسی اندرونی ذات رکھتا ہے جو دوسرے نہیں رکھتے۔ پس وجود کی تشکیکِ خاصی ناممکن ہے اور کبھی واقعیت کا لباس نہیں پہن سکتی۔

چھٹا اعتراض: تنزلِ حقیقتِ وجود کی وجودِ متنزل کی اصالت سے ناسازگاری

تشکیکِ وجود میں ایک اور اعتراض بھی پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ تصور اصالتِ وجود سے بھی ناسازگار ہے۔ کیوں کہ اگر حقیقتِ وجود مرتبۂ واجب الوجودی سے تنزل نہ کرے تو وجود کے مختلف

مراتب صورت پذیر نہیں ہو سکتے اور اس کے خلاف واقع ہوتا ہے۔ اور اگر مرتبہ واجب الوجودی تنزل کر کے حقائقِ امکانی تک پہنچے تو اس صورت میں ان حقائقِ امکانی کے بارے میں دو احتمال قابلِ تصور ہیں: یا تو یہ حقائقِ وجودی، وجود کی سنخ سے ہیں یا نہیں ہیں۔ اگر حقائقِ امکانی وجود کی سنخ سے نہ ہوں تو وجودِ واجب اور حقائقِ امکانی میں سنخیت اور ہمگونی ہی برقرار نہیں ہو گی، تشکیکِ وجود تو دور کی بات ہے۔ تشکیکِ وجود کے لئے لازم ہے کہ سبھی مراتب میں ایک طرح کا ذاتی تعلق ہو۔

اگر حقائقِ امکانی وجود کی سنخ سے ہیں اور وجود اصالت رکھتا ہے، تو ان حقائقِ امکانی کو موجود بالذات ہونا چاہئیے۔ لیکن اصالتِ وجودِ امکانی ان حقائق کے امکانی ہونے کے ساتھ سازگار نہیں ہے اور اس کا لازمہ تناقض اور وجودِ ممکن کے امکانی ہونے سے تخلف ہے۔ ملا صدرا نے بھی یہ بات آشکارا بیان کی ہے اور کہا ہے کہ: «فاِنّ الممکن اذا كان فی ذاته مصداقاً لصدق الموجودية عليه لكان الوجود ذاتياً له فلم يكن ممكناً بل واجبا.»(6)

اس کی توضیح یہ ہے کہ اصالتِ وجود کا مطلب وجود کا بالذات موجود ہونا ہے۔ یعنی موجودیت کا وجود پر آنا کسی عرضی واسطے یا کسی قید کی پابندی کا محتاج نہیں۔ بلکہ وضع ذاتِ وجود ہی اس پر «موجود» کے حمل کیلئے کافی ہے۔ اس بنیاد پر وجودِ امکانی کی اصالت کا مطلب اس کا موجود بالذات ہونا ہے۔ یعنی وجودِ امکانی پر «موجود» کا حمل عروض اور حیثیتِ تقییدی میں کسی واسطے کا محتاج نہیں ہے۔ بلکہ وجودِ امکانی کی ذات کا وضع ہی اس پر «موجود» کے حمل کیلئے کافی ہے۔ گویا ہر شے کی ذات کا اپنے لیے ثبوت غیر سے وابستہ نہیں اور کسی کے جعل کرنے یا کسی علت کی تاثیر کا محتاج نہیں، کیوں کہ ہر

شے کا اپنے لیے ثبوت ممکن نہیں بلکہ ضروری اور واجب ہے، لہٰذا کسی شے کو اس سے سلب کرنا امتناعِ ذاتی رکھتا ہے اور ضرورت علت سے بے نیاز کر دیتی ہے۔

اس بنا پر اگر وجودِ امکانی اصیل اور موجود بالذات ہو تو اپنے ہونے کے ثبوت میں علت اور جعل کا محتاج نہیں ہے، کیوں کہ اس کی موجودیت عین اس کی ذات ہے تو اس کا لازمہ یہ ہے کہ وجودِ امکانی، امکانی نہ رہے۔ کیوں کہ ممکن الوجود کا موجود ہونا علت اور جعل سے وابستہ ہے۔ پس وجودِ امکانی کے موجود بالذات ہونے کا لازمہ یہ ہے کہ موجودیت میں علت سے وابستہ نہ ہو۔ (7) لیکن امکانی ہونے کا لازمہ یہ ہے کہ موجودیت میں علت سے وابستہ ہو اور یہاں سے تناقض جنم لیتا ہے جو اسے محال کر دیتا ہے۔

اس بنیاد پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر حقیقتِ وجود مرتبۂ واجب الوجودی سے حقائقِ امکانی تک تنزل کرے تو اس تنزل یافتہ کیلئے وجود ہونا ممکن نہیں ہے، ورنہ ہم تناقض سے دوچار ہوں گے۔ پس وجودِ ضعیف یا وجودِ ناقص وغیرہ کی کوئی واقعیت نہیں ہے۔ اور اس بات کا مطلب وجود میں تشکیکِ خاصی کی نفی ہے۔ کیوں کہ یہ ممکن نہیں کہ حقیقتِ وجود کیلئے متفاضل مرتبے صورت پذیر ہوں۔

نتیجہ

ملا صدرا کی حکمتِ متعالیہ سے تعلق رکھنے والے فلسفیوں کے حقیقتِ وجود میں تشکیکِ خاصی کے بارے میں خیالات ایسے مسائل اور مشکلات میں گرفتار ہیں کہ ان کا صحیح ہونا مشکل ہی نہیں، ناممکن ہے۔

حوالہ جات

1 . ملا صدرا، اسفار اربعہ، ج ۱، ص ۱۲۰ و ۲۵۵؛ ج ۷، ص ۲۶۳؛ ملاہادی سبز واری، شرح المنظومۃ، ج ۴، ص ۱۳۲۔

2 . ملا صدرا، اسفار اربعہ، ج ۲، ص ۳۰۰، قم، مکتبۃ المصطفوی، ۱۳۶۸۔

3 . ایضاً، ج ۱، ص ۷۱؛ ملا صدرا، الشواہد الربوبیۃ، تعلیقات ملاہادی سبز واری، ص ۳۹۴۔

4 . ملا صدرا، الحکمۃ المتعالیۃ، ج ۱، ص ۷۴؛ ج ۲، ص ۳۰۰ و ۳۳۹؛ ملا صدرا، الشواہد الربوبیۃ، ص ۵۰۔

5 . ملاہادی سبز واری، شرح المنظومۃ، ج ۱، ص ۱۲۷، تہران، ناب، ۱۳۶۹۔

6 . ملا صدرا، الشواہد الربوبیۃ، تعلیقات ملاہادی سبز واری، ص ۵۷، تہران، مرکز نشر دانشگاہی، ۱۳۶۰۔

7 . ملا صدرا، المبدأ والمعاد، ص ۱۲، تہران، انجمن حکمت و فلسفۂ ایران، ۱۳۵۴۔

ماخذ: حسین عشاقی، ''تشکیک در «تشکیک وجود» حکمت صدرایی''، معرفت فلسفی، سال ہشتم، شمارہ اول، پاییز، ۱۳۸۹، ۱۱–۲۴۔

3. اصالتِ وجود پر آیت اللہ جواد تہرانی کی تنقید—ڈاکٹر حسین سُہیلی

آیت اللہ میرزا جواد تہرانی کو عصرِ حاضر میں اصالتِ وجود کے سب سے بڑے نقادوں میں شمار کیا جاتا ہے۔ آپ نے اصالتِ وجود کے کل گیارہ براہین کا رد پیش کیا ہے۔ یہ مقالہ تجزیاتی روش سے اِن دلائل کے بارے میں اُن کے تنقیدی نقطۂ نظر کا جائزہ لیتا ہے۔

دقیق جائزے سے پتہ چلتا ہے کہ آیت اللہ جواد تہرانی نے وجود کی اصالت کے دلائل پر تنقید کرنے کے لیے دو طریقے استعمال کیے ہیں: پہلا، اصالتِ وجود کے دلائل میں دَور اور مصادرہ بہ مطلوب جیسے مغالطوں کی نشاندہی کرنا اور تحقیق سے پتا چلتا ہے کہ یہ زاویۂ نظر آٹھ براہین کو رد کرنے میں مؤثر رہا ہے۔ دوسرا "ماہیت من حیث ہی" کی بعنوانِ مفہومِ ماہیت تفہیم کے راستے اصالتِ وجود کا رد کرنا جس کی وجہ سے وہ تین دلائل میں غلطی کا شکار ہوئے ہیں۔

اس مطالعے سے معلوم ہوا ہے کہ، رائج کی گئی رائے کے برعکس، اصالتِ وجود کو ثابت کرنے کے لیے جو براہین قائم کیے گئے ہیں ان میں سے بہت سے صحیح معنوں میں براہین نہیں ہیں۔

مقدمہ

بلاشبہ اصالتِ وجود عرفانی فلسفہ کے اہم ترین موضوعات میں سے ایک ہے اور اس کے بہت سے مسائل کو اسی کے ذریعے حل کیا جاتا ہے۔ اگرچہ ابنِ سینا اور یہاں تک کہ فارابی کے اقوال میں بھی اس طرح کے عقیدے کے آثار مل سکتے ہیں، لیکن میر داماد نے پہلی بار اس مسئلے کو اٹھایا۔

اس کا شاگرد ملا صدرا پہلا فلسفی تھا جو وجود کی اصالت پر یقین رکھتا تھا اور اس نے اس کو کئی براہین سے ثابت کیا۔ اس نے اپنی کتابوں میں، خاص طور پر "کتاب المشاعر" میں، اصالتِ وجود کے براہین کی وضاحت کی ہے۔ ایک تحقیق کے مطابق اس نے اپنی تمام تصانیف میں اس حوالے سے جتنے ثبوت پیش کیے ہیں ان کی تعداد چودہ تک پہنچتی ہے۔ (روضاتی، 1388:69)

ان دلائل کا اثر اس قدر تھا کہ ملا صدرا کے بعد کے سبھی مسلم فلسفی تقریباً متفقہ طور پر اصالتِ وجود پر یقین رکھتے تھے اور وجود کے اصیل ہونے کے دیگر دلائل بھی پیش کرتے تھے کہ آج اس نظریئے کے حق میں گھڑے گئے دلائل کی تعداد دسیوں تک پہنچ جاتی ہے۔ تاہم بعض فقہاء اور مسلم فلسفیوں نے اس نظریہ کی مخالفت کی اور اسے معروضی مشاہدات اور حتیٰ کہ مذہبی عقائد کے منافی سمجھا۔

میرزا جواد تہرانی (متوفی 1989ء) دورِ حاضر میں اس نظریہ کے اہم ترین نقادوں اور مخالفین میں شمار کیے جاتے ہیں۔ اگرچہ انہوں نے خود ایک طویل عرصے تک ملا صدرا کے فلسفے کی تعلیم حاصل کی لیکن وہ اس نظریئے کے بارے اچھی رائے نہیں رکھتے اور اس کے مقابلے میں اصالتِ ماہیت کے تفکر کے بہترین نمائندے سمجھے جاتے ہیں۔ ان کی کتاب، "عارف و صوفی چہ می گویند" کا بڑا حصہ اصالتِ وجود کے رد سے مختص ہے۔

مذکورہ کتاب میں میرزا جواد تہرانی نے اس عقیدے کے گیارہ اہم اور مشہور دلائل پر تنقید کی ہے۔ اس کتاب میں خاص اور تازہ آراء اور نظریات کو دیکھا جا سکتا ہے۔ اس کے باوجود ان کے بارے میں اب تک کوئی مستقل تحقیق نہیں کی گئی۔ یہ مقالہ قاری کو میرزا جواد تہرانی کی اصالتِ وجود پر تنقید

سے آشنا کرنے کے ساتھ ساتھ ان کے دلائل کا بھی جائزہ لیتا ہے۔ پہلے ایک دلیل کی مختصر وضاحت پیش کی جائے گی، پھر اس پر میرزا جواد تہرانی کی تنقید کو پیش کیا جائے گا اور آخر میں اس تنقید کا تجزیہ اور جانچ آئے گی۔

اہم اصطلاحات کی وضاحت

سب سے پہلے اصالت، وجود اور ماہیت، ان تین تصورات کے بارے میں تھوڑی سی وضاحت ضروری ہے۔ اس بحث میں اصالت کا معنی عینیت اور منشأِ آثار ہونا ہے، یعنی وہ چیز جو ذاتی طور پر اور بدونِ مجاز، ذہن سے باہر کی دنیا (خارج) میں متحقق ہوتی ہے۔ وجود کا مفہوم اس کے اسمِ مصدر کے معنوں میں ہے، جس کے مترادف کو اردو میں «ہونا» سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ معنی تمام موجودات میں مشترک ہے اس لیے اس کی منطقی تعریف نہیں کی جاسکتی۔ ماہیت کو بھی اس کے خاص معنی میں استعمال کیا جارہا ہے، یعنی جو کچھ اس سوال کے جواب میں کہا جائے کہ فلاں چیز کیا ہے؟

اب مسئلہ یہ ہے کہ اگرچہ ہر خارجی شے ایک واحد واقعیت اور ایک امرِ بسیط ہے، لیکن انسانی ذہن اس سے یہ دو الگ مفاہیم نکالتا ہے۔ میر داماد (متوفی 1631ء) کے بعد مسلم فلسفیوں میں اختلاف پیدا ہوا۔ اختلاف یہ تھا کہ خارجی اشیاء ان دونوں مفاہیم میں سے کس کا حقیقی مصداق ہیں؟ دوسرے لفظوں میں ہمارے ذہن سے باہر کی چیزیں اپنی ذات میں اور اولاً وجود کے مفہوم پر پورا اترتی ہیں یا ماہیت کے مفہوم کا مصداق ہیں؟ جو اس کا جواب ہوگا وہی اصیل اور منشأِ آثار قرار پائے گا اور دوسرا اعتباری، یعنی ہمارے ذہن کی اختراع ہوگا!

اصالتِ وجود کے مطابق خارج وجود کا مصداق بالذات ہے اور اصالتِ ماہیت کی رو سے خارجی دنیا ماہیت کے مصادیق سے پُر ہے۔ البتہ یہ بات ذہن نشین رہے کہ متذکرہ ماہیت اس سے الگ ہے جو ''ماہیت بہ حمل اولی'' یا ''ماہیت من حیث ہی'' ہے۔ ماہیت بہ حمل اولی ایک ذہنی اور اعتباری مفہوم ہے کہ جو ماہیتِ خارجی سے الگ سنخ رکھتی ہے۔ ماہیت من حیث ہی بھی ذات اور اپنی ذاتیات کے علاوہ کسی چیز کی قابلیت نہیں رکھتی اور اس لئے واقعیت سے متصف نہیں ہوتی۔ (طباطبائی 1422ھ: ص17؛ سبحانی 1382ش: ص47؛ جوادی آملی 1375ش: ج1ص327؛ مصباح یزدی 1382ش: ج1ص336)۔

اسی بنیاد پر کچھ مسلم فلسفیوں نے جن میں میر داماد، فیاض لاہیجی، اور محقق دوانی شامل ہیں، ماہیت کی اصلیت کو قبول کیا۔ لیکن دوسرے فلسفی جیسے ملاصدرا، حکیم سبزواری، اور معاصر مسلم فلسفی وجود کی اصالت پر یقین رکھتے ہیں۔

تنقیدی نکات کی دستہ بندی

میرزا جواد تہرانی اپنی کتاب ''عارف و صوفی چہ می گویند'' میں اصالتِ وجود کے گیارہ براہین کا تنقیدی جائزہ لیتے ہیں۔ اس جائزے میں وہ معتقد ہیں کہ اصالتِ ماہیت کو قبول کرنے میں کوئی امرِ مانع یا امرِ محال لازم نہیں آتا اور اسے مان کر بھی وہ سبھی فلسفی الجھنیں حل کی جا سکتی ہیں جنہیں اصالتِ وجود کے معتقدین حل کرنے کے مدعی ہیں۔ ان کی تنقید کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

الف. پہلی قسم کے تنقیدی نکات کا محور یہ ہے کہ اصالتِ وجود کے براہین صحیح معنوں میں براہین نہیں ہیں اور ان میں دَور اور مصادرہ بہ مطلوب جیسے مغالطے استعمال کئے گئے ہیں۔

ب. دوسری قسم کے تنقیدی نکات میں ''ماہیت من حیث ہی'' کو ہی مفہومِ ماہیت قرار دیا گیا ہے۔ ان نکات میں ''ماہیت من حیث ہی'' کی تھوڑی مختلف تشریح کی گئی ہے اور اس بنیاد پر یہ ثابت کیا گیا ہے کہ اصالتِ وجود کو ماننے والے ماہیت کیلئے صرف ایک مفہومی مرحلہ کے قائل ہیں۔

پہلی قسم کے تنقیدی نکات

اصالتِ وجود کی رد میں پیش کئے گئے گیارہ نکات میں سے آٹھ کو پہلی قسم میں شامل کیا جا سکتا ہے۔

1 . برہانِ خیریتِ وجود کا رد

حکماء اس بات کو بدیہی سمجھتے رہے ہیں کہ وجود منشاءِ خیر و شرف ہے۔ وہ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اگر وجود ایک ذہنی اور اعتباری چیز ہو تو اس میں کوئی خیر و شرف نہیں ہو گا۔(ملا صدرا، اسفارِ اربعہ، جلد 1، ص 340؛ سبز واری 1386: جلد 1، ص 183) میرزا جواد تہرانی فرماتے ہیں کہ اس برہان سے اصالتِ وجود کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ زیادہ سے زیادہ جو بات کہی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ امورِ خارجی خیر ہیں۔ لیکن یہ بات کہ وجود تحققِ ذاتی رکھتا ہے، اخذ نہیں کی جا سکتی۔ اصالتِ ماہیت کے قائل افراد بھی یہی کہتے ہیں کہ ماہیتِ خارجی منشاءِ خیر و شرف ہے۔

«فرضاً ہر چہ در خارج باشد خیر و شرف باشد، خیر و شرف ہمین واقعیات خارجی است و اما این واقعیات اولاً بالذات وجود است یا ماہیت؟ فہو اول الکلام» (تہرانی، عارف و صوفی چہ می گویند؟، 1390: ص253)

اس برہان کے بارے میں اہم سوال یہ ہے کہ آخر ماہیت کو منشاءِ خیر کیوں نہیں کہا جا سکتا؟ اس برہان میں مسئلہ یہ ہے کہ جو دلیل قائم کی گئی ہے وہ دعوے کی تکرار ہے، کہ امرِ اعتباری منشاءِ خیر و شرف نہیں ہو سکتا اور صرف امرِ اصیل خیر اور شر جیسے آثار کا منشاء ہو سکتا ہے۔ پھر یہ کہا جاتا ہے کہ وجود خیر و شرف کا منبع ہے لہٰذا وہ امرِ اعتباری نہیں ہو سکتا اور لہٰذا وہ اصالت رکھتا ہے۔ تو گویا اس کی اصالت پہلے ثابت ہو چکی ہے، جبکہ ایسا نہیں ہے۔

اس طرح تو ماہیت کے منبعِ خیر و شرف ہونے کا دعویٰ کر کے اصالتِ ماہیت کا بھی اثبات کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا پہلے وجود یا ماہیت کی عینیت ثابت ہو جائے پھر ان کے آثار و اوصاف، جسے خیر یا شر کا منبع ہونا، کی نوبت آتی ہے۔ پس جب تک وجود یا ماہیت میں سے کسی کی اصالت ثابت نہ ہو جائے، ان میں سے کسی کو بھی خیریت یا شریت سے متصف کرنا ایک قسم کا جانبدارانہ فیصلہ ہے جو پہلے سے طے کر لیا گیا ہو۔

2. برہانِ وجودِ ذہنی کا رد

یہ برہان خارجی شئے اور ذہنی شئے میں فرق کو ان دونوں کے وجود میں فرق کا نتیجہ قرار دیتا ہے، کیوں کہ یہ پہلے سے مان لیا گیا ہے کہ ان دونوں کی ماہیت ایک ہے۔ اس برہان کے مطابق ماہیت اصالت نہیں رکھتی اور اگر ماہیت اصیل ہو تو اشیاء کے وجودِ خارجی اور وجودِ ذہنی میں فرق نہ ہو گا۔ لیکن انسان

بدیہی طور پر جانتا ہے کہ وجودِ ذہنی اور وجودِ خارجی میں ان پر مرتب ہونے والے آثار کے لحاظ سے تفاوت ہوتا ہے، پس ماہیت اصالت نہیں رکھتی اور وجود اصالت رکھتا ہے۔ (ملا صدرا، اسفارِ اربعہ، جلد2، ص12؛ ملاصدرا1375: ص191؛ فیض کاشانی1375: ص7؛ سبز واری1386: ج 1، ص 183؛ مدرس یزدی حکمی 1372: ص 62؛ طباطبائی 1384: ص 24؛ جوادی آملی 1375: ج2، ص28)

البتہ اصالتِ وجود کے معتقدین کا ذہنی شئے اور خارجی شئے کے اختلاف کو ان کی ماہیت کا حصہ نہ ماننے کا سبب یہ ہے کہ وہ علم و معلوم میں مطابقت کو لازمی سمجھتے ہیں۔

ایسے میں میرزا جواد تہرانی کا یہ کہنا ہے کہ ماہیتِ ذہنی اور ماہیتِ خارجی میں اختلاف کو مان لینے سے اصالتِ ماہیت کو قبول کئے بنا چارہ نہیں رہتا:

«بافرض اصالت ماہیت ہم ممکن است بگوییم: تاثیر ماہیت بہ اختلاف مواطن واطوار مختلف می شود. ماہیت مجعولہ در خارج منشأ آثار خارجی است؛ ولی ماہیت متحقق بہ تَبَع نفس و ذہن آدمی منشأ آن آثار نمی باشد» (تہرانی، عارف وصوفی چہ می گویند؟، 1390: ص254)

میرزا جواد تہرانی کی تائید میں کہنا چاہئیے کہ وہ ماہیات جو ذہن میں نقش ہوتی ہیں، دراصل ماہیتوں کے مفاہیم ہوتے ہیں اور خارجی ماہیات سے جدا ہوتے ہیں۔ ان ذہنی مفاہیم و ماہیات کی خاصیت یہ ہے کہ یہ خارجی ماہیات کی حکایت کرتی ہیں۔ انسانی ذہن خارجی ماہیت کا تجربہ کرتا ہے تو اس کے مفہوم کو درک کرتا ہے اور یہ مفہوم خارجی اور عینی ماہیت سے آگاہ کرتا ہے۔ اس طرح ذہن اور

خارج میں مطابقت قائم رہتی ہے۔ یوں کہا جا سکتا ہے کہ ذہنی چیزوں کا خارجی چیزوں سے اختلاف ان کی ماہیتوں کے اختلاف کا ثبوت ہے اور یہ بات اصالتِ ماہیت کی دلیل ہو گی۔

مزید یہ کہ جدید تحقیقات میں برہانِ وجودِ ذہنی پر اتنے زیادہ اعتراضات پیدا ہو چکے ہیں کہ اس کا دفاع کرنے والے عملی طور پر اپنے دعوے سے ہاتھ اٹھا رہے ہیں اور یہ مان رہے ہیں کہ جو کچھ ذہن میں پیدا ہوتا ہے وہ خود ماہیت نہیں بلکہ اس کا مفہوم ہے۔ (فیاضی 1390: ص 97) لہٰذا اس رائج نظریئے کو، کہ جو ذہن میں آتا ہے وہ عینِ ماہیت اور خودِ ماہیت ہوتا ہے، دوسرے نظریئے کے مقابلے میں سمجھنا چاہیئے کہ جو انسانی ذہن میں ماہیات کی تصویر کو پرکھنے کا قائل رہا ہے۔

3 . برہانِ امتناعِ تشکیک بہ اقدمیت در ماہیت کا رد

اس برہان کے مطابق ماہیت اس لیے اصالت نہیں رکھتی کیوں کہ اگر ماہیت اصیل ہو تو علیت و معلولیت جیسے اوصاف کو بھی ماہیت سے منتسب کرنا پڑے گا اور اگر علیت و معلولیت بھی ماہیت میں شامل ہو تو وہ ماہیت جو علت قرار پائے گی اسے اس ماہیت پر مقدم ہونا ہو گا جو معلول ہو گی۔ پس جب ماہیتِ علت اور ماہیتِ معلول ایک ہی ماہیت رکھتی ہوں تو تشکیک بہ اقدمیت لازم آئے گی اور چونکہ ماہیت میں تشکیک نہیں ہو سکتی لہٰذا ماہیت اصالت نہیں رکھتی اور اس سے اصالتِ وجود ثابت ہو جاتی ہے۔ (سبزواری 1386: ج 1، ص 183؛ طباطبائی 1384: ص 24)

میرزا جواد تہرانی، جو خود اصالتِ ماہیت کے تفکر کی نمائندگی کرتے ہیں، یہ سمجھتے ہیں کہ اس برہان میں ماہیت کے تشکیک ناپذیر ہونے کو پہلے سے طے شدہ حقیقت سمجھ لیا گیا ہے۔ جب کہ خود ان کی

طرح اصالتِ ماہیت کے کچھ دیگر قائلین بھی ماہیت میں تشکیک کو کوئی قابلِ اعتراض بات نہیں سمجھتے۔ لہٰذا ان کیلئے یہ دلیل قابل قبول نہیں ہے۔

«این دلیل بر اصالت وجود فقط جدل و الزام است (نه برہان)، آن ہم بر ہمان دستہ از قائلین بہ اصالت ماہیت (کہ تشکیک در ماہیت را تجویز نکردہ اند) و برای ما کہ می بینیم دلیل قاطعی بر امتناع تشکیک در ماہیت نیست ہیچ فایدہ واثری ندارد.» (تہرانی، عارف و صوفی چہ می گویند؟، 1390: 258)

اگرچہ یہ تنقید درست ہے اور مذکورہ برہان ان کیلئے جو ماہیت میں تشکیک کی نفی کے قائل نہ ہوں، مطلوبہ نتیجے تک نہیں پہنچاتا، یہ کہنا بھی ضروری ہے کہ ماہیت میں تشکیک کا اثبات بھی آسان نہیں ہے۔ کیوں کہ حصرِ عقلی کی بنا پر ماہیت میں تمایز یا ان امور کی بنیاد پر ہے جو ماہیت سے خارج ہیں اور یا ان کی بنیاد پر جو ماہیت میں داخل ہیں۔ اگر تمایز ماہیت سے خارج امور کی بنیاد پر ہو تو یہ تمایز ذاتی نہیں بلکہ عرضی ہو گا۔ اور اگر تمایز داخلی چیزوں کی وجہ سے ہو تو یا تمایز تمام ذات سے ہو گا یا ذات کے جز سے ہو گا۔

یہاں اہم نکتہ یہ ہے کہ حصرِ عقلی میں اقسام کے تغیر کا امکان نہیں ہے اور یہ چیز کوئی معنی نہیں رکھتی کہ تمایزِ تشکیکی کے نام سے ایک اور قسم کا اضافہ کیا جائے اور کہا جائے کہ اس میں تمایز نہ ماہیت سے خارج کے امور سے ہے نہ اصلِ ماہیت کے داخل سے ہے۔

4 . برہانِ حرکتِ اشتدادی یا انواعِ بے نہایت کارد

اس برہان کی بنیاد محدود حرکت میں لا محدود حقائق کے وقوع کا امکان نہ ہونا ہے۔اس کی وضاحت یہ ہے کہ ماہیت اس لیے اصالت نہیں رکھتی کیوں کہ اگر وہ اصیل ہوتی تو ہر حرکتِ اشتدادیِ متناہی میں ماہیت کی بے نہایت انواع قرار پاتی ہیں اور اس چیز کا واقع ہونا محال ہے۔ کیوں کہ یہ ایک لا متناہی امر کے متناہی ہونے اور غیر محصور کے محصور ہونے کے معنوں میں ہو گا۔ پس ماہیت اصیل نہیں اور وجود اصیل ہے۔ (ملا صدرا، اسفارِ اربعہ، جلد 2، ص 17؛ ملا صدرا، اسفارِ اربعہ، جلد 3، ص 83؛ ملا صدرا 1378: ص 69؛ سبز واری 1386: ج 1، ص 184)

میرزا جواد تہرانی بھی لا متناہی حقائق کے متناہی حرکت میں بالفعل وقوع کے ناممکن ہونے کے قائل ہیں، لیکن ان کا سوال یہ ہے کہ ماہیات کی وہ بے نہایت انواع جو حرکتِ اشتدادی کی حدود سے سمجھ میں آتی ہیں، بالقوہ ماہیات کی نوع سے ہیں یا بالفعل ماہیات کی نوع سے ؟

«بنا بر فرض اصالت ماہیت و عدم جواز تشکیک در ماہیت، در اشتداد، انواع غیر متناہیۂ بالفعل لازم نیاید (بلکہ انواع غیر متناہیۂ بالقوہ خواہد بود)؛ زیرا اشتداد (حرکت) و یا ہر امر متصل دیگر انقسامات و ابعاض و اجزای غیر متناہیہ را بالفعل دارا نیست، بلکہ بالقوہ انقسامات غیر متناہیہ را (ولو بہ حسب ذہن و قوہ واہمہ) قبول می نماید و فرض اصالت ماہیت و انواع ہم کہ امر بالقوہ را بالفعل نمی کند.» (تہرانی، عارف و صوفی چہ می گویند؟، 1390: ص 260)

ترجمہ: ''اصالتِ ماہیت اور ماہیت میں تشکیک کے عدم جواز کی بنیاد پر اشتداد میں غیر متناہی انواع کا بالفعل لازم ہونا ضروری نہیں (بلکہ انواعِ غیر متناہیہ بالقوہ ہوں گی) کیوں کہ اشتداد (حرکت) یا کسی اور امرِ متصل میں بالفعل غیر متناہی اجزاء اور انقسامات اور ابعاض نہیں ہوتیں۔ بلکہ بالقوہ

انقسامات غیر متناہیہ کو، چاہے ذہن اور قوہ واہمہ میں ہی سہی، قبول کیا جا سکتا ہے اور اصالتِ ماہیت و انواع کا قائل ہونا بھی کسی امر بالقوہ کو بالفعل میں نہیں بدلتا۔"

تھوڑا غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر حرکت کی حدود ایک واقعی اور عینی چیز نہیں، کیوں کہ خود وہمی تقسیم سے حاصل ہوئی ہیں، تو ان حدود سے انتزاع کی گئی ماہیتیں بھی وہمی اور بالقوہ ماہیتیں ہیں۔ اس بنا پر حرکتِ اشتدادی کی حدود سے سمجھی گئی ماہیات بھی فرضی اور وہمی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں حرکتِ اشتدادی کی واقعی ماہیت ایک سے زیادہ نہیں، اور اس عینی ماہیت میں اور اس میں جو اس کی وہمی حدود سے سمجھ میں آئی ہو، فرق کرنا چاہیئے۔

5 . برہانِ صدقِ حملِ شایع کارد

حملِ شایع کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ قضیئے کے موضوع اور محمول کے مفاہیم ایک دوسرے سے اختلاف اور تغایر رکھتے ہیں، مصداق میں ایک ہیں۔ پس اگر وجود اصیل نہ ہو تو کوئی حمل شایع نہیں ہو سکتا۔ جبکہ ہم دیکھتے ہیں کہ حمل شایع کا تحقق اور صدق ناقابل انکار اور بدیہی ہے۔ پس وجود اصیل ہے۔ (ملا صدرا، اسفارِ اربعہ، جلد 2، ص 12؛ سبزواری 1386: ج 1، ص 186؛ طباطبایی 1384: ص23)

میرزا جواد تہرانی یہ کہتے ہیں کہ اگر اصالتِ وجود کی بنیاد پر وجود میں قضیئے کے موضوع اور محمول ایک ہو جاتے ہیں تو کیوں یہی بات ماہیت کے بارے میں نہ کہیں؟ بنیادی طور پر اصالتِ ماہیت کے قالین کا دعویٰ بھی یہی ہے کہ ماہیت میں قضیئے کے موضوع اور محمول باہم ایک ہیں:

«ملاک صحت حمل همین است که یک نحو اتحاد و هو هویتی بین موضوع و محمول بوده باشد، نه به خصوص اتحاد وجودی (چنان که مشهور است) و بنا بر فرض اصالت ماهیت، آن اتحاد را اما اتحاد تحققی و مصداقی گوییم؛ یعنی موضوع و محمول در قضایای شایع صناعی (گرچه مفهوماً متغایرند ولی) مصداقاً و تحققاً متحدند (و این تحقق تحقق ماهوی است، نه وجودی).» (تہرانی، عارف و صوفی چه می گویند؟، 1390: ص269)

یہاں اس نکتے کی یاد دہانی ضروری ہے کہ یہاں ماہیت سے مراد اس کا مفہوم نہیں ہے۔ جیسا کہ وجود سے مراد بھی اس کا مفہوم نہیں ہے۔ اب اگر شایع صناعی کے قضیئے میں موضوع اور محمول کا مصداق ایک ہے تو اس مصداقِ واحد کو ماہیت کا مصداق قرار دیا جا سکتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں ان قضیئوں کا موضوع اور محمول مصداق اور فرد ماہیت میں باہم متحد ہیں اور یہی اتحاد ان قضیئوں میں صحتِ حمل کا ملاک کہلاتا ہے۔

مثال کے طور پر مفہومِ انسان اور مفہومِ کاتب، تو جداگانہ اور ایک دوسرے سے الگ مفاہیم ہیں، لیکن خارج میں زید نامی شخص ایک انسان ہونے کے ساتھ ساتھ اپنی کتاب کی نسبت سے کاتب بھی ہے۔ پس دونوں میں اتحاد اور وحدت برقرار ہے اور یہی خارج میں ماہیت کے مصداق کا ایک ہونا ان دو مفاہیم کی صحتِ حمل کا ملاک ہے۔

لہٰذا یہ جو کہا جاتا ہے کہ ''ماہیت کثرت اور اختلاف کی باعث ہے اور وجود موضوع و محمول کے اتحاد کا سبب ہے''، تنہا انتخاب اور اکیلا قابلِ غور نکتہ نہیں ہے۔ کیوں کہ جیسا کہ بیان ہوا، اگرچہ مفہوم

کے لحاظ سے موضوع اور محمول الگ الگ ہیں، مصداق و فردِ ماہیت میں باہم متحد ہیں اور یہی ایک ہونا شائع صناعی کے قضیئوں کے حمل کے درست ہونے کا موجب ہے۔

6. برہانِ ترکب کی تمامیت کا رد

یہ برہان اصل میں ابنِ کمونہ کے شبہے کو دور کرنے کیلئے بنایا گیا ہے جس کے مطابق دو واجب الوجود فرض کئے جا سکتے ہیں جن میں کوئی وجہِ اشتراک نہ ہو۔ برہانِ ترکب اس شبہہ کا جواب یوں دیتا ہے: فرض کئے گئے دو واجب الوجود تمامِ ذات میں متباین نہیں ہیں کیوں کہ ہر دو وجود کے وجوب میں مشترک ہیں اور یہی چیز ان کے درمیان ما بہ الاشتراک ہے۔ پس ہر واجب الوجود ما بہ الاشتراک اور ما بہ الامتیاز کا مرکب ہو جائے گا اور یہ ایسے حال میں ہے کہ ذاتِ حق میں ترکیب محال ہے۔

اب اصالتِ وجود کے قائل حضرات کا دعویٰ یہ ہے کہ اگر وجود اصیل نہ ہو تو دو واجب الوجود میں وجہِ اشتراک تصور نہیں کی جا سکتی اور یہ دونوں متباین بہ تمام ذات ہو جائیں گے اور برہانِ ترکب باطل ہو جائے گا۔ چونکہ برہانِ توحید درست اور صحیح ہے، لہٰذا وجود اصیل ہے۔ -(سبزواری 1386:ج1،ص187)میرزا جواد تہرانی اس دلیل کو دَور سمجھتے ہیں:

«این دلیل دور است؛ چون بر اصالت وجود به امری استدلال شده است که خود آن امر متوقف است بر ثبوت اصالت وجود؛ زیرا استقامت و تمامیت دلیل لزوم ترکیب از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز متوقف است بر ثبوت اصالت وجود...» (تہرانی، عارف و صوفی چه می گویند؟، 1390: ص272)۔

ترجمہ: ''یہ دلیل دَور ہے کیوں کہ اصالتِ وجود کو ثابت کرنے کیلئے ایسی بات سے استدلال کیا گیا ہے کہ جو خود اصالتِ وجود کے اثبات پر متوقف ہے۔ کیوں کہ ما بہ الاشتراک وما بہ الامتیاز سے ترکیب کا لازم آنا اصالتِ وجود کے ثبوت پر متوقف ہے۔''

برہانِ ترکب کا دقیق مطالعہ یہ بتاتا ہے کہ یہ برہان نہ صرف یہ کہ پورا نہیں پڑتا بلکہ ایک قسم کا جدل ہے۔ اس کا سیاق یہ ہے کہ اگر ہم اصالتِ وجود کے معتقد نہ ہوں تو خدا کی وحدانیت پر حرف آ جائے گا۔ پس خدا کی توحید کے اثبات کیلئے ہمیں اصالتِ وجود کو مان لینا چاہئیے۔ گویا اصالتِ وجود کو مانے بنا توحید کے اثبات کیلئے کوئی اور برہان قابلِ تصور نہ ہو۔ اسی وجہ سے اس برہان کو خود اصالتِ وجود کے قائلین میں سے بعض نے رد کر دیا ہے۔ (فیاضی 1390: ص 165؛ شیرازی 1392: ج 1، ص 57)

اس کے علاوہ یہ بھی کہنا چاہئیے کہ عرفانی فلسفے میں وجود میں تشکیک کا نظریہ اصالتِ وجود کے تصور کے بعد بیان ہوتا ہے اور ترتیب کے لحاظ سے اس کے بعد قرار پاتا ہے۔ پس ایسا نہیں ہو سکتا کہ اس سے اصالتِ وجود کے اثبات کے مقدمے کا کام لیا جائے۔

اسی طرح اصالتِ وجود ثابت ہو بھی جائے تو بھی فلاسفۂ مشاء کی طرح خارج میں کثرتِ وجودات کا قائل ہوا جا سکتا ہے اور ان کو بھی متباین بہ تمام ذات کہا جا سکتا ہے۔ اس بنا پر ہم پھر شبہۂ کمونہ پر پہنچ جاتے ہیں کہ ایسے دو واجب الوجود فرض کئے جا سکتے ہیں جن میں کوئی وجہِ اشتراک نہ ہو۔ اب چاہے ان کو دو الگ الگ ماہیتیں سمجھیں یا دو الگ الگ وجود، اصلِ شبہہ کو کوئی فرق نہیں پڑتا۔ لٰہذا برہانِ ترکب شبہۂ ابن کمونہ کو ختم نہیں کرتا۔

7. برہانِ عینیتِ صفات وذاتِ حق

یہ برہان بھی پچھلے برہان کی طرح اس بنیاد پر کھڑا ہے کہ ذاتِ حق اور اس کے اسماء میں اشتراک اور وحدت کی وجہ وجود ہے۔ لہٰذا اگر وجود اصیل نہ ہو تو وحدت بھی نہیں ہو سکتی اور اگر وحدت نہ ہو تو حق کی ذات وصفات میں وحدت اور عینیت نہیں ہو سکتی۔ چونکہ صفاتِ حق آپس میں اور ذاتِ حق کے ساتھ متحد اور ایک دوسرے کا عین ہیں، لہٰذا وجود اصیل ہے۔ (ملا صدرا، اسفارِ اربعہ، جلد 6، ص 148؛ سبزواری 1386: ج1، ص188)

میرزا جواد تہرانی کے مطابق جیسے اصالتِ وجود کے تحت ذاتِ حق اور سبھی اسماء میں نقطۂ وحدت وجود میں ہے، اصالتِ ماہیت کے تحت بھی ماہیت ان کی وحدت کی مصداق ہے:

«گذشته از این که بنا بر فرض اصالت وجود (هم چنان که گفته می شود) مفاهیم مختلفهٔ علم و قدرت و حیات و سایر صفات کمالیه در وجود متحد ند، بنا بر فرض اصالت ماهیت هم می توان گفت که این مفاهیم مختلف در مقام مصداق و تحقق ماهوی متحد ند و همه عین ذات و حقیقت واحد حق متعال می باشند. می گوییم این استدلال مثبت اصالت وجود فقط در مورد ذات واجب تعالی خواهد بود.» (تہرانی، عارف و صوفی چہ می گویند؟، 1390: ص272)

پہلا نکتہ جس کی طرف میرزا جواد تہرانی نے اشارہ کیا ہے اس کے بارے میں کہنا چاہئیے کہ حق تعالیٰ کی صفات متعدد اور کثیر ہیں اور واضح ہے کہ ایک دوسرے سے الگ ہیں۔ یہ صفات ذاتِ حق کی بھی غیر ہیں۔ لیکن یہ تعدد اور اختلاف صرف ذہنی ہے اور مفہوم سے مربوط ہے۔ اصالتِ وجود کے مطابق صفاتِ حق اپنے وجود میں ایک دوسرے سے اور ذاتِ حق سے متحد اور یگانہ ہیں۔ یہ وہی

معروف نظریہ ہے جسے اسماء وصفات کے ذاتِ حق سے اختلافِ مفہومی واتحادِ مصداقی کے عنوان سے یاد کیا جاتا ہے۔

ایسے میں یہ سوال پیش آتا ہے کہ اگر اسماء وصفاتِ حق کے مفاہیم ایک دوسرے سے تمایز رکھتے ہیں اور ذاتِ حق سے بھی الگ ہیں، ایسا کیوں نہیں ہو سکتا کہ یہ مفاہیم ماہیت کے مصداق میں ایک دوسرے سے متحد ہوں؟ اس بنیاد پر واجب الوجود کی ماہیت مجہول الکنہ ہے کہ جس سے ذات واسماء کے متعدد اور کثیر مفاہیم اخذ کئے جا سکتے ہیں۔

دوسرے نکتے کے بارے میں بھی کہنا چاہئیے کہ اصالتِ وجود کی بحث صرف ایک خاص مصداق (یہاں واجب الوجود مراد ہے) سے مخصوص نہیں ہے بلکہ یہی سبھی موجودات، چاہے ممکنات ہوں یا واجب الوجود، کا احاطہ کرتی ہے۔ لہٰذا اس رو سے ممکن ہے کہ کچھ لوگ واجب الوجود کیلئے اصالتِ وجود کے قائل ہو جائیں اور ممکن الوجود کیلئے ماہیت کو اصیل سمجھیں۔ جیسا کہ نظریۂ ذوق تالہ اور محقق دوانی سے یہ رائے منسوب کی گئی ہے۔

8. برہانِ توحیدِ فعلی کا رد

اس برہان کے مطابق توحیدِ فعلی یا فعلِ واحدِ الٰہی صرف نظریۂ اصالتِ وجود سے سازگار ہے۔ یعنی اگر وجود اعتباری ہو تو دارِ تحقق میں وحدت برقرار نہیں ہوتی۔ اور اگر موجودات میں وحدت نہ ہو تو ہم گوناگوں اور کثیر ماہیات سے روبرو ہوں گے کہ جن میں سے ہر ایک کسی ایک فعل حق کی حکایت کرے گی۔ اس طرح فعلِ خداوند متعدد اور کثیر ٹھہرے گا جبکہ فعلِ حق واحد ہے۔ پس وجود اصیل ہے۔ (سبزواری 1386: ج1، ص189)

یہاں بھی یہ نکتہ قابلِ توجہ ہے کہ فعل واحد سے ان کی مراد وجودِ منبسط ہے اور وجود منبسط کا اثبات اصالتِ وجود کے ثابت ہونے کے بعد ہوتا ہے۔ پس ایسا نہیں ہو سکتا کہ اسے اصالتِ وجود کے اثبات کی بنیاد بنایا جاسکے:

«توحید فعل الله، به معنایی که در این جا مراد است به این که فعل خداوند متعال ازلاً و ابداً شیء و حقیقت واحدی چون وجود منبسط عرفانی باشد، عقلاً ثبوت آن متوقف است بر ثبوت اصالت وجود، بلکه به ضمیمهٔ وحدت و تشکیک در وجود.» (تہرانی، عارف و صوفی چه می گویند؟، 1390: ص 273)

مختصر یہ کہ اس برہان میں بھی برہان ترکب کی طرح اصالتِ وجود کے اثبات کیلئے ایسی بات کو دلیل بنایا جارہا ہے کہ جس کا اپنا اثبات اصالتِ وجود کے اثبات پر موقوف ہے۔ پس یہ برہان بھی دَور ہے۔

دوسری قسم کے تنقیدی نکات

میرزا جواد تہرانی کی طرف سے اصالتِ وجود کے تین براہین کے رد کو اس گروہ میں شمار کیا جاسکتا ہے۔

1. برہانِ موجودیتِ ماہیات کا رد

یہ برہان اصالتِ وجود کا اصلی ترین برہان سمجھا جاتا ہے اور اسی وجہ سے میرزا جواد تہرانی کی تنقید کا زیادہ حصہ اس پر صرف ہوا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر وجود اصیل نہ ہوتا تو کوئی ماہیت حد استوا سے خارج نہ ہوتی اور موجودیت پیدا نہ کرتی۔ لیکن چونکہ ماہیات خارج میں متحقق ہیں، لہٰذا وجود

اصالت رکھتا ہے۔ (ملا صدرا، اسفارِ اربعہ، جلد 8، ص 13؛ ملا صدرا 1366: ج 1، ص 50؛ ملا صدرا 1378: ص 195؛ ملا صدرا 1375: ص 188؛ فیض کاشانی 1375: ص 7؛ سبز واری 1386: ج 1، ص 185؛ زنوزی 1361: ص 54؛ طباطبائی 1384: ص 23؛ جوادی آملی 1375: ج 1، ص 331)

میر زا جواد تہرانی کا یہ کہنا ہے کہ وہ ''ماہیت من حیث ہی''، جو حد استوا میں ہے، ماہیت کا مفہوم ہے اور مفہوم اور اس کے مصداق کے آثار و احکام میں فرق ہے۔ ماہیت کا مصداق اصالت رکھتا ہے۔ لہٰذا ماہیت من حیث ہی کی اعتباریت سے مصداقِ ماہیت کو مراد نہیں لیا جا سکتا:

«این کہ گفتہ می شود ماہیت من حیث ہی لیست الا ہی و نسبتش بہ وجود و عدم یک سان و برابر است ناظر بہ مرحلۂ مفہوم بما ہو مفہوم است و اما این کہ گفتہ می شود ماہیت اصیل است و اولاً و بالذات در خارج مجعول و موجود است ہمانا بہ لحاظ مرحلۂ مصداق ماہیت است، نہ مفہوم بما ہو مفہوم و اختلاف احکام ماہیت بہ لحاظ این دو مرحلہ اشکالی ندارد.» (تہرانی، عارف و صوفی چہ می گویند؟، 1390: ص 262)

یہ تنقید درست نہیں ہے کیوں کہ ماہیت من حیث ہی اور مفہومِ ماہیت میں فرق ہے۔ اوپر پیش کی گئی عبارت میں ایسا لگتا ہے کہ میر زا جواد تہرانی ''ماہیت من حیث ہی'' کو ''ماہیت لا بشرط قسمی'' سمجھتے ہیں۔ یہ وہی تصور ہے جو ان سے پہلے جناب تقی آملی نے پیش کیا تھا۔ (محمد تقی آملی، درر الفوائد، جلد 1، صفحات 305 تا 310) جاننا چاہئیے کہ ماہیت من حیث ہی کو قسمی سمجھنا اس کو ذہن تک مقید اور محدود کر دیتا ہے اور یہ چیز موجب بنتی ہے کہ خارج میں ماہیات کا انکار کیا جائے۔

لہٰذا ماہیت من حیث ہی کو ایسی مقسم ماہیات میں قرار دینا ہو گا کہ جس کی ایک قسم ماہیت لا بشرط قسمی ہو گی۔ ماہیت من حیث ہی کی یہی لا بشرطیت اور لا اقتضائیت اس بات کی موجب ہو گی کہ ذہن اور خارج، دونوں جگہ تحقق پیدا کرے۔ یعنی مفہوم بھی رکھتی ہو گی اور مصداق بھی رکھتی ہو گی۔

عرفانی فلاسفہ ان مقدمات کو قبول کرنے کے بعد اس بحث میں پڑتے ہیں کہ کیا مصداقِ ماہیت ذاتی طور پر اصالت رکھتا ہے یا اس کا تحقق وجود کے واسطے سے ہوتا ہے؟ اس بنا پر اگر ماہیت من حیث ہی، جیسا کہ میرزا جواد تہرانی معتقد ہیں، لا بشرط قسمی کی نوع سے ہو تو اصالتِ ماہیت کی بحث بے معنی ہو جاتی ہے۔

2 . برہانِ تشخصِ اشیاء کا رد

اس برہان کے مطابق اشیاء کا تشخص اصالتِ وجود کی دلیل ہے۔ کیوں کہ اگر وجود اعتباری ہو تو کوئی ماہیت حقیقی فرد یا جزء نہیں رکھتی ہو گی۔ یعنی ماہیات صرف ذہنی اور کلی وجود رکھتی ہوں گی کہ جن کے کوئی خارجی افراد نہیں ہوں گے۔ جبکہ خارج میں اشیاء مشخص ہیں اور خارج میں ان کا تشخص ایک وجدانی اور بدیہی امر ہے۔ پس وجود اعتباری امر نہیں بلکہ اصالت رکھتا ہے۔ (ملا صدرا، اسفارِ اربعہ، جلد 2، ص 13؛ زنوزی 1361: ص 56؛ آشتیانی 1378: جلد 2، ص 406)

میرزا جواد تہرانی یہاں بھی وجود کے خواص کو ماہیت سے نسبت دیتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اگرچہ ماہیت کا مفہوم نہ کلی ہے نہ جزئی، اس کا مصداق جزئی اور مشخص ہے اور اپنے تشخص کیلئے وجود کی قید کی ضرورت محسوس نہیں کرتا:

«مفہوم ماہیت، مثلاً انسان بما ہو، گرچہ نہ کلی است و نہ جزئی، ولی مصداق آن جزئی است و بہ مجرد این کہ جاعل بہ جعل بسیط در خارج مصداق ماہیت را اولاً و بالذات جعل نمود، ماہیت متحقق در خارج و جزئی و متشخص و ممتنع از صدق بر کثیرین می شود و ہر گز برای حصول تشخص احتیاج بہ انضمام امر دیگری ندارد.» (تہرانی، عارف و صوفی چہ می گویند؟، 1390: ص276)

اس عبارت میں میرزا جواد تہرانی نے ماہیت من حیث ہی کو ہی مفہومِ ماہیت کے طور پر لیا ہے، کیوں کہ مفہومِ ماہیت ہمیشہ ایک امر کلی ہے اور کبھی حالتِ کلیت سے خارج نہ ہوگا۔ یہ صرف ماہیت من حیث ہی ہے جو نہ کلی ہے نہ جزئی۔ اس نکتے کی طرف توجہ ضروری ہے کہ اگرچہ ماہیت اپنی ذات میں ذہن یا خارج کی پرواہ نہیں کرتی اور اسی وجہ سے دونوں ظروف میں موجود ہے، خارج میں جزئی و حقیقی مصداق نہیں رکھتی۔ دوسرے لفظوں میں بالعرض جزئی مصداق رکھتی ہے۔

کیوں کہ اگر یہ کہا جائے کہ ماہیت کا مصداق خارج میں ذاتاً متحقق ہے تو فوراً یہ سوال ذہن میں آتا ہے کہ ایسا کیا ہوا کہ وہ ماہیت جو ذاتاً نہ موجود ہے، نہ معدوم، نہ کلی ہے نہ جزئی، اچانک خارج میں موجود ہو جاتی ہے؟ وہ کیا ہے جس کے اضافے سے ماہیت خارج میں محقق ہوتی ہے؟ کیا اس واقعیت سے اس کے علاوہ کوئی اور بات ذہن میں آتی ہے کہ جاعل نے ایسی چیز کا ماہیت پر اضافہ کیا ہے جو اس کی سنخ سے نہیں تھی؟ لہٰذا ماہیت کا مصداق اپنے تحقق میں وجود کی قید سے بے نیاز نہیں ہے۔ اس لحاظ سے میرزا جواد تہرانی کی تنقید درست نہیں ہے۔

3 . برہانِ لزوم تحقق منتزع عنہ برائے انتزاعِ مفہومِ وجود کا رد

اس برہان کی بنیاد پر وجود کے مفہوم کا انتزاع، منتزع عنہ یعنی وجود، کے تحقق پر دلیل ہے۔ کیوں کہ اگر وجود اصیل نہ ہو اور انتزاعی اور اعتباری چیز ہو تو ماہیت کہ جو اس کی معروض ہے، اس امرِ انتزاعی سے پہلے محقق ہونی چاہئیے۔ لیکن ماہیت بھی مفہومِ وجود کی منشاءِ انتزاع یا منتزع عنہ نہیں ہو سکتی کیوں کہ وجود و عدم سے اس کی نسبت یکساں ہے۔ پس وجود ہی اصیل ہے۔(آشتیانی 1378: ج 4، ص459) میرزا جواد تہرانی اس کی رد میں کہتے ہیں:

«ماہیت قبل از جعل در خارج معدوم است و بہ مجرد جعل، انتزاع موجودیت از ماہیت و حکم بہ موجودیت آن در خارج صحیح است.»(تہرانی، عارف و صوفی چہ می گویند؟، 1390: ص276)

اس عبارت میں میرزا جواد تہرانی یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ماہیت خارج میں جعل ہونے سے پہلے معدوم ہے۔ وہ اس لیے یہ کہہ رہے ہیں کیوں کہ وہ ماہیت من حیث ہی کو مفہومِ ماہیت سمجھتے ہیں۔ کیوں کہ مفہومِ ماہیت صرف معدوم نہیں بلکہ نہ موجود ہے اور نہ معدوم ہے۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ اگر وجود ایک اعتباری چیز ہو تو اس مفہوم کے انتزاع کا منشاء ماہیت کو ہی ہونا چاہئیے تاکہ یہ مفہوم اس سے اخذ ہو سکے۔ کیوں کہ وجود ماہیت پر عارض ہے۔ اور اگر وجود اعتباری ہو تو اس کا معروض اس سے پہلے موجود ہونا چاہئیے تاکہ مفہومِ وجود باقی مفاہیم اور اوصاف کی طرح اس سے انتزاع ہو سکے۔

لیکن مشکل یہ ہے کہ ماہیت بھی مفہومِ وجود کے انتزاع کا منشاء نہیں ہو سکتی کیوں کہ ذاتاً وجود اور عدم کی نسبت اس کی وضعیت علی السوایہ ہے اور خارج میں خود سے موجودیت اور تحقق نہیں

رکھتی۔ پس اس کے سوا کوئی چارہ نہیں رہتا کہ حقیقتِ وجود ہی مفہومِ وجود کے انتزاع کا منشاء ہو۔ ضمناً جعل کی بحث چھیڑنے سے بھی یہ گرہ کھلتی نظر نہیں آتی۔

بہر حال سوال یہ ہے کہ ماہیتِ مجعولہ کس علت سے موجود کے عنوان کی مستحق ہوئی ہے؟ کیا اس کے علاوہ کچھ ہے کہ جاعل نے کوئی ایسی چیز جو ماہیت کی سنخ سے نہ ہو اس کے ساتھ ملحق کی ہے اور یوں اس کو وجود اور عدم کے درمیان کی حالت سے نکالا ہے؟ اس بنیاد پر جعل کا نکتہ اٹھانا نہ صرف یہ کہ کسی مسئلے کو حل نہیں کرتا بلکہ بنیادی سوال سے گریز کی علامت ہے۔

اصالتِ ماہیت پر دلیل

میرزا جواد تہرانی لکھتے ہیں:

«واینک در مقام اثبات اصالت مہیت می گوییم: ہر عاقل شاعری—چون بہ نور فہم و شعور و نور علم و عقل خدادادہ، خارج را مشاہدہ نماید— حکم می کند کہ اشیاء و مہیات (مثلاً انسان، فرس، بقر، شجر، حجر، .. .) در خارج حقیقتاً و اولاً و بالذات اشیای واقعی و حقیقی می باشند؛ یعنی بشر بہ فطرت سلیم خود حکم می کند کہ در خارج، مثلاً انسان، فرس، بقر، شجر، حجر متحقق است حقیقتاً (نہ این کہ این اشیاء و ماہیات مجازاً و ثانیاً و بالعرض متحقق باشند و امر دیگری بنام وجود اولاً و بالذات موجود و واسطہ در عُروض تحقق، نسبت بہ آنہا باشد) و عنوان موجود مجرد مفہومی است کہ بشر از این اشیاء و مہیات خارجی قہراً انتزاع و بر آنہا حمل می نماید.

بہ بیان دیگر: آدمی بہ نور شعور فطری، واقعیات خارجیہ را مصادیق حقیقی مفاہیم مثلاً انسان، فرس، بقر، شجر و حجر... درک می کند. پس بہ فطرت حکم می کند کہ انسان و فرس و بقر و شجر و حجر... در خارج

متحقق و موجود است حقیقتاً (اولاً و بالذات، نه مجازاً و ثانیاً و بالعرض) و وجود، چنان که اشاره شد، مجرد مفهومی است انتزاعی که از واقعیات و مصادیق حقیقی ماهیات انتزاع می شود.

پس ما به نور شعور و فطرت عقولمان، اصالتِ ماهیت و موجودیت بالذات ماهیت را در خارج ادراک می کنیم، نه اعتباریت و انتزاعیت و موجودیت بالعرض آن را (و برای توضیح بیش تر، خوانندگان محترم از مطالعه پاورقی غفلت نکنند!) و حکم به این که ماهیت متحقق و موجود است حقیقتاً (اولاً و بالذات؛ نه مجازاً و ثانیاً و بالعرض) فطری می باشد و درک آن برای هر عاقلی به فطرتِ سلیم اوّلیّه ی خود بسیار سهل است و صحّت سلب چنین موجودیت از ماهیت خارجی به غایت مشکل است و بالفطره جایز نیست.

و با این که تا حال، دلیل و برهانی هم بر خلاف این فطرت در نظر ما قائم و تمام نشده است، چگونه عقلاً جایز و روا است که دست از مقتضای این فطرت برداریم؟!

﴿فَأَقِمْ وجْهكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّه الَّتِي فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّه ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ ولَكِنَّ أكْثَرَ النّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ (سوره الرّوم، آیه ۳۰)» (تهرانی، عارف و صوفی چه می گویند؟، 1390: صفحات 277–280)

ترجمہ: ''اب ہم اصالتِ ماہیت کے اثبات میں کہتے ہیں: ہر باشعور عقلمند انسان جب خدا کے عطا کردہ نورِ فہم و شعور اور نورِ علم و عقل سے خارج کا مشاہدہ کرتا ہے تو جان لیتا ہے کہ اشیاء اور ماہیات، مثلاً انسان، گھوڑا، گائے، درخت، پتھر، وغیرہ، خارج میں، حقیقتاً، اولاً اور بالذات حقیقی اور واقعی اشیاء ہیں۔ یعنی انسان اپنی فطرتِ سلیم کے ساتھ اس فیصلے پر پہنچتا ہے کہ خارج میں انسان، گھوڑا، گائے،

درخت، پتھر وغیرہ حقیقتاً متحقق ہیں (نہ یہ کہ یہ چیزیں اور ماہیات ثانوی اور مجازی اور عرضی حیثیت میں متحقق ہوں اور ایک علیحدہ چیز بنام ''وجود'' اولاً اور بالذات موجود ہو اور ان چیزوں سے اس کی نسبت عروضِ تحقق میں واسطے کی ہو)۔ وجود کا عنوان محض ایک مفہوم ہے جو ان اشیاء اور ماہیات سے اخذ کرنا اور ان سے منسوب کرنا انسان کی مجبوری ہے۔

دوسرے الفاظ میں انسان فطری شعور کی روشنی میں واقعیاتِ خارجیہ کو مفاہیم کے حقیقی مصادیق، مثلاً انسان، گھوڑا، گائے، درخت، پتھر، وغیرہ، سمجھتا ہے۔ پس فطرتاً اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ انسان، گھوڑا، گائے، درخت، پتھر، وغیرہ خارج میں متحق اور حقیقی طور پر موجود ہیں (اولاً و بالذات، نہ مجازاً و ثانیاً و بالعرض)۔ اور وجود، جیسا کہ پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے، محض ایک انتزاع شدہ مفہوم ہے جو واقعات سے اور ماہیت کے حقیقی مصادیق سے حاصل کیا جاتا ہے۔

پس ہم شعور کی روشنی اور عقول کی فطرت سے خارج میں ماہیت کے اصیل ہونے اور موجود بالذات ہونے کو درک کرتے ہیں نہ کہ اس کی اعتباریت و انتزاعیت اور موجودیت بالعرض کو! (مزید وضاحت کیلئے قاریانِ محترم حاشیے سے غفلت نہ کریں)۔ یہ کہنا کہ ماہیت حقیقت میں متحقق اور موجود ہے (اولیت کے ساتھ اور بالذات، نہ مجازی یا ثانوی حیثیت میں بالعرض)، فطری ہے اور اس کو درک کرنا ہر عقلمند انسان کیلئے اپنی فطرتِ سلیم کے ساتھ بہت آسان ہے اور خارجی ماہیات

سے ان کی موجودیت کو سلب کرنے کا صحیح ہونا مشکل ہے اور یہ فطرتاً جائز نہیں ہے۔

یوں بھی تاحال اس فطرت کے خلاف ہمارے نزدیک کوئی دلیل و برہان بھی قائم اور تمام نہیں ہو سکا، عقلی طور پر یہ بات کیسے جائز اور روا ہو سکتی ہے کہ ہم اس فطری تقاضے سے ہاتھ اٹھا لیں؟ (پس آپ یک سو ہو کر اپنا منہ دین کی طرف متوجہ کر دیں۔ اللہ تعالیٰ کی وہ فطرت جس پر اس نے لوگوں کو پیدا کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے بنائے کو بدلنا نہیں، یہی سیدھا دین ہے، لیکن اکثر لوگ نہیں سمجھتے۔ سورہ روم، آیت 30)"

تجزیہ و تحلیل

میرزا جواد تہرانی نے اصالتِ وجود کے براہین کا سامنا کرتے ہوئے یہ کوشش کی ہے کہ انہی براہین کے راستے پر جا کر اصالتِ وجود کو باطل ثابت کریں۔ یعنی ان براہین میں وجود کی جگہ ماہیت کو اصیل قرار دے کر یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ماہیت بھی اصیل قرار دی جاسکتی ہے۔

ان کے اٹھائے گئے تنقیدی نکات کو دو حصوں میں تقسیم کیا گیا۔ ان دو حصوں کا تقابلی جائزہ یہ بتاتا ہے کہ پہلی قسم کے تنقیدی نکات درست ہیں کیوں کہ ان براہین میں دَور اور مصادرہ بہ مطلوب جیسے مغالطے استعمال کئے گئے تھے۔ مختصر یہ کہ یہ براہین صحیح معنوں میں براہین نہیں ہیں۔ یہ گروہ آٹھ براہین پر مشتمل ہے اور ان پر نظر ثانی کرنے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ:

1 . برہانِ خیریتِ وجود مصادرہ بہ مطلوب ہے کیوں کہ دعویٰ یہ ہے کہ وجود منشاءِ آثار ہے اور بطورِ دلیل بھی وجود کو منبع خیر و شرف قرار دیا گیا ہے۔

2 . برہانِ وجودِ ذہنی میں آثار کے مراتب کے لحاظ سے وجودِ خارجی اور وجودِ ذہنی میں فرق کیا گیا ہے۔ لیکن توجہ رہے کہ اصالتِ ماہیت کی رو سے بھی ماہیتِ ذہنی اور ماہیتِ خارجی متفاوت ہیں۔ پس اگر ان دو ماہیتوں کے تفاوت کا منشاء وجود کو سمجھا جائے تو مصادرہ بہ مطلوب ہے۔ کیوں کہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ ماہیتِ ذہنی اور ماہیتِ خارجی کو ایک ثابت کرنے کیلئے جو کچھ کہا جاتا ہے اس میں بنیادی غلطیاں ہیں۔

3 . برہانِ امتناعِ تشکیک بہ اقدمیت در ماہیت دَور ہے کیوں کہ اس کے آغاز میں ہی تشکیک در وجود کو مان لیا گیا ہے جبکہ تشکیک در وجود تو اصالتِ وجود پر مبتنی ہے۔

4 . برہانِ حرکتِ اشتدادی میں بھی اگر اصالتِ وجود کے مطابق حرکتِ اشتدادی سے انتزاع ہونے والی لامحدود انواعِ ماہیت، انواعِ بالفعل نہیں ہیں بلکہ حدود و ماہیات بالقوہ ہیں کہ جنہیں ذہن نے انتزاع کیا ہے، تو اصالتِ ماہیت کے تصور میں بھی وہ ماہیات جو حدود و مراتب وہمی سے انتزاع ہوں، بالقوہ ماہیات ہیں نہ بالفعل؛ نتیجتاً امورِ نامتناہی کا حصر بالفعل واقع نہیں ہوتا۔ لہٰذا وجود کو ماہیت پر ترجیح دینا مصادرہ کے سوا کچھ نہیں۔

5 . اتحاد موضوع و محمول کے حمل شایع کے سچ ہونے کا ملاک ایسا مصداق ہے جسے اصالتِ وجود کے قائلین وجود قرار دیتے ہیں۔ اصالتِ ماہیت کے قائلین بھی مصداق میں موضوع اور محمول کی

وحدت کے منکر نہیں، لیکن اس مصداق کو ماہیت قرار دیتے ہیں۔ چونکہ اس برہان کی بنیاد میں ہی اس مصداق کا وجود ہونا قرار دیا گیا ہے، یہ برہان مصادرہ بہ مطلوب ہے۔

6 . برہانِ تمامیتِ برہانِ ترکب دَور ہے کیوں کہ یہ اصالتِ وجود کے اثبات کیلئے تشکیکِ وجود کا سہارا لیتا ہے جو خود اصالتِ وجود پر متوقف ہے۔

7 . برہانِ عینیتِ صفات باذاتِ حق بھی مصادرہ بہ مطلوب ہے۔ کیوں کہ اگر صفاتِ حق تعالیٰ آپس میں اور ذاتِ حق کے ساتھ ایک مصداق میں متحد ہیں جسے اصالتِ وجود کے قائلین وجود قرار دیتے ہیں تو اصالتِ ماہیت کی رو سے بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ صفاتِ حق آپس میں اور ذاتِ حق کے ساتھ جس مصداق میں متحد ہیں، وہ ماہیت ہے۔ پس اس مصداق کو وجود کہنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

8 . برہانِ توحید فعلی بھی دَور ہے۔ کیوں کہ اصالتِ وجود کے اثبات کیلئے وجودِ منبسط کا سہارا لیا جاتا ہے جبکہ یہ خود اصالتِ وجود پر کھڑا ہے۔

دوسرے گروہ میں تین براہین؛ موجودیتِ ماہیات، تشخصِ اشیاء اور لزوم تحقق منتزع عنہ برائے انتزاعِ مفہومِ وجود؛ پر تنقید کی گئی ہے کہ جس میں زیادہ وزن نہیں ہے۔ کیوں کہ یہاں ماہیت من حیث ہی کو مفہومِ ماہیت کے مساوی سمجھا گیا ہے اور پھر یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ مصداقِ ماہیت خارج میں موجود ہے۔

اس تصور میں تناقض موجود ہے کیوں کہ اس کا لازمہ یہ ہے کہ ماہیت من حیث ہی، لابشرط قسمی کی نوع سے ہو۔ اس صورت میں اگرچہ ان تین براہین سے اصالتِ وجود کا اثبات ممکن نہ رہے گا، لیکن اصالتِ ماہیت بھی غلط ثابت ہو جائے گی۔ کیوں کہ اس بنیاد پر ماہیت خارج میں نہیں ہو گی، چہ

جائیکہ اس کو اصیل قرار دیا جائے۔ یعنی ماہیت صرف ذہنی مفہوم رہ جاتی ہے کہ جو خارج میں تحقق کے قابل نہیں رہتا اور ماہیات کی قلمرو صرف ذہن میں محدود ہو جاتی ہے۔ مزید یہ کہ یہ تصور کہ خارج میں ماہیات محقق نہ ہوں، انسان کی بدیہیات اور وجدانیات کے خلاف ہے۔

نتیجہ

میرزا جواد تہرانی اصالتِ وجود کے براہین پر اپنی تمام تنقید میں یہ کہنا چاہتے تھے کہ ان میں اصالتِ ماہیت پر کافی حد تک غور نہیں کیا گیا اور انہیں گھڑنے والے حضرات نے اصالتِ وجود کی عینک سے معاملات کو دیکھا اور عینیتِ وجود کے اثبات کی سعی کرتے رہے۔ حالانکہ ان براہین میں جو کچھ وجود کی صفات کے طور پر پیش کیا گیا ہے، بعینہٖ اصالتِ ماہیت کیلئے بھی ثابت ہے لیکن اصالتِ وجود کے وکلا نے اس سے نظریں چرائی ہیں۔ ان کی تنقید کا تجزیہ بتاتا ہے کہ انہوں نے اصالتِ وجود کے براہین پر دو طریقوں سے نقد کی:

1. اصالتِ وجود کی ادلہ کا ابطال کرنے کیلئے ان میں دَور اور مصادرہ بہ مطلوب کے استعمال کو ثابت کرنا، کہ جس پر ان کی تنقیدی آراء کا پہلا حصہ مشتمل تھا۔ دقیق جائزے سے معلوم ہوا کہ اس طریقے سے انہوں نے اصالتِ وجود کے آٹھ براہین کو رد کیا کہ جن میں دَور اور مصادرہ بہ مطلوب کا استعمال کیا گیا تھا۔

2. دوسرا طریقہ ماہیت من حیث ہی کے خاص تصور پر مبنی تھا کہ جس کی بنیاد پر اس ماہیت کو مفہومِ ماہیت کے طور پر پیش کیا گیا۔ میرزا جواد تہرانی کی تنقید کا دوسرا حصہ اس محور پر گھومتا تھا اور اس وجہ سے تین براہین پر ان کی تنقید درست نہ تھی۔

کتابیات

1. قرآن کریم.

2. آشتیانی، جلال الدین (1378)، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ویرایش دوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

3. آملی، محمد تقی، درر الفوائد، تعلیقہ بر شرح منظومہ حکمت، تہران: مرکز نشر کتاب.

4. تہرانی، حاج میرزا جواد آقا(1390)، عارف و صوفی چہ می گویند؟، تہران: آفاق.

5. جوادی آملی، عبداللہ (1375)، رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیہ، قم: مرکز نشر اسراء.

6. روضاتی، محمد (1388)، «بررسی برہان ہای صدر المتالہین در باب اصالت وجود»، دو فصل نامہ فلسفہ و کلام اسلامی، دورہ 42، ش 1.

7. زنوزی، ملا عبداللہ (1361)، لمعات الہیہ، مقدمہ و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تہران: مؤسسہ مطالعات و تحقیقات فرہنگی.

8. سبحانی تبریزی، جعفر (1382)، ہستی شناسی در مکتب صدر المتالہین، قم: مؤسسہ امام صادقؑ.

9. سبزواری، ملا ہادی (1386)، شرح المنظومہ فی المنطق والحکمہ، تحقیق و تعلیق محسن بیدار فر، قم: بیدار.

10 . شیرازی، رضی (1392)، درس های شرح منظومہ حکیم سبزواری، تہران: حکمت.

11 . طباطبایی محمد حسین (1384)، بدایۃ الحکمہ، ترجمہ و اضافات دکتر علی شیروانی، قم: دار العلم.

12 . طباطبایی محمد حسین (1422ق)، نہایۃ الحکمہ، قم: نشر اسلامی.

13 . فیاضی، غلام رضا (1390)، ہستی و چیستی در مکتب صدرایی، تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان شید، قم: پژوہشگاہ حوزہ و دانشگاہ.

14 . فیض کاشانی، ملا محسن (1375)، اصول المعارف، تعلیق و تصحیح و مقدمہ سید جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

15 . مدرس یزدی حکمی، میرزا علی اکبر (1372)، رسائل حکمیہ، تہران: وزارت فرہنگ و ارشاد اسلامی.

16 . مصباح یزدی، محمد تقی (1382)، آموزش فلسفہ، تہران: امیر کبیر.

17 . ملا صدرا، محمد بن ابراہیم (1366)، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجوی، قم: بیدار.

18 . ملا صدرا، محمد بن ابراہیم (اسفارِ اربعہ)، الحکمۃ المتعالیۃ فی الاسفار الاربعۃ العقلیہ، قم: مکتبۃ المصطفوی.

19 . ملاصدرا، محمد بن ابراہیم، المشاعر بہ ضمیمہ عماد الحکمہ بدیع الملک میرزا عماد الدولہ، تصحیح ہانری کربن، اصفہان: مہدوی.

20 . ملاصدرا، محمد بن ابراہیم (1378)، رسالہ فی الحدوث (حدوث العالم)، تصحیح و تحقیق دکتر سید حسین موسویان، تہران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

21 . ملاصدرا، محمد بن ابراہیم (1378)، سہ رسالہ فلسفی (تتشابہات القرآن، المسائل القدسیہ، اجوبۃ المسائل)، مقدمہ و تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

22 . ملاصدرا، محمد بن ابراہیم (1375)، مجموعۂ رسائل فلسفی صدر المتالہین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفہانی، تہران: حکمت.

ماخذ: حسین سہیلی، قدرت اللہ خیاطیان، عظیم حمزئیان، حمید مسجد سرایی، ''نقد براہین اصالت وجود در اندیشۂ میرزا جواد تہرانی''، حکمت معاصر، سال دہم، شمارہ 1، بہار و تابستان، 1398۔

4. ملا صدرا اور پروکلس کے ہاں صادرِ اول کا تصور—ڈاکٹر سعید رحیمیان، ڈاکٹر زہرا اسکندری

فلسفے کے جو مکاتبِ فکر کائنات کیلئے واحد اور الٰہی مبدأ کے قائل ہیں، ان میں کائنات کی ولادت کی کیفیت اور واحد سے کثرت کے صدور کی وضاحت ایک اہم ترین موضوع رہا ہے۔ ایسے میں مسلمان فلسفیوں نے بھی توحید کے عقیدے، علت و معلول میں سنخیت کے التزام اور قاعدۃ الواحد کی بنا پر صادرِ اول کی بحث کی ہے۔ ملا صدرا (1572ء–1640ء) ایک مسلمان فلسفی ہے جو صادرِ اول کو وجود سمجھتا ہے۔ یونانی فلسفے میں نوفلاطونی فلاسفہ کیلئے بھی اصل دردِ سر واحد کے کثیر ہو جانے کا سوال ہی ہے۔ پروکلس (410ء–485ء) ایک اہم ترین نوفلاطونی فلسفی ہے جو پانچویں صدی عیسوی میں گزرا ہے۔ وہ بائیٔ مکتب، فلوطین (204ء– 270ء)، کے بعد اہم ترین نوفلاطونی شخصیت سمجھا جاتا ہے۔ وہ کئی سال تک ایتھینز کی اکیڈمی کا مدیر رہا۔ پروکلس (Proclus) وہ پہلا نوفلاطونی ہے جس نے مشخصاً صادرِ اول کو وجود قرار دیا۔ یہ مقالہ صادرِ اول کے بارے میں ملا صدرا اور پروکلس کے تصور کا تقابلی مطالعہ پیش کرتا ہے۔

ابتدائیہ

یہ تحریر صادرِ اول کے بارے پروکلس اور ملا صدرا کے تصورات کا تقابلی جائزہ ہے۔ نوفلاطونی فلسفی پروکلس (ولادتِ پیغمبر اکرمؐ سے 160 سال پہلے) پانچویں صدی عیسوی میں قسطنطنیہ میں پیدا ہوا اور یونانی فلسفے میں مہارت حاصل کرنے کے بعد 437ء میں ایتھنز کی اکیڈمی کا سربراہ بنا۔ (عرضِ مترجم: پروکلس باقی نوفلاطونیوں کی طرح مشرک تھا اور حضرت عیسیٰؑ پر ایمان نہیں رکھتا تھا۔ جب

رومی مسیحی حکومت نے اس پر مسیحیت قبول کرنے کیلئے دباؤ ڈالا تو وہ ایک سال کیلئے مشرق میں لیدیہ کی طرف ہجرت کر گیا۔) یوں تو اس کی اکثر تحریریں ضائع ہو چکی ہیں لیکن افلاطون (متوفی 348 قبلِ مسیح) کے مکالمات پر اس کی کچھ شرحیں اور اس کی دیگر کتابیں جیسے ''اصولِ الٰہیات''، ''الٰہیاتِ افلاطون''، ''شک و تردید کے بارے میں رسالہ''، ''مشیت و عنایاتِ الٰہی''، ''قضا و قدر کے بارے میں رسالہ''، ''ہمارے اندر کیا ہے؟'' اور ''ماہیتِ شر کے بارے میں رسالہ''، وغیرہ محفوظ ہیں۔[1] وہ ان لوگوں میں سے ہے جو عرب فلسفی یا مبلیخوس (245ء–325ء) کے بعد آئے اور اس کی پیروی میں نو فلاطونی تصورِ کائنات اور منظومۂ فکر کی تدوین، تنظیم اور بسط و تشریح میں کوشاں رہے۔[2] البتہ اس نے خود بھی کئی نئی باتیں کی ہیں۔ وہ واسطوں کی تعداد بڑھانے کی طرف شدید میلان رکھتا تھا۔ اپنے نو فلاطونی پیشروؤں کے برعکس وہ مبداءِ اول اور عقل کے درمیان ایک مرتبے کا قائل ہے، جسے وجود قرار دیتا ہے۔ درحقیقت وہ اس مکتب کا پہلا شخص ہے جو مبداءِ اول سے پیدا ہونے والے صادرِ اول کو وجود قرار دیتا ہے۔

مسلمان فلسفیوں میں ملا صدرا سے پہلے کے سب مسلم فلسفی عقلِ اول کو صادرِ اول سمجھتے ہیں۔ وہ سلسلۂ عقول کو دو گروہوں، عقولِ طولیہ اور عقولِ عرضیہ میں بانٹتے ہیں اور عقول طولیہ کے سلسلے کے پہلے عقل کو صادرِ اول قرار دیتے ہیں۔ لیکن ملا صدرا اپنی حکمتِ متعالیہ میں تصوف سے نزدیکی کی بدولت اور تشکیکِ وجود کا قائل ہونے کی بنا پر وجودِ منبسط کو حق تعالیٰ سے صادر ہونے والی پہلی چیز قرار دیتا ہے۔

مقدماتِ بحث

صادرِ اول کی بحث اسی فلسفی ڈھانچے میں چھیڑی جا سکتی ہے جو (الف) عالمِ ہستی کیلئے صرف ایک مبداء کا قائل ہو، (ب) کثرت کو وحدت کی طرف یوں موڑ دیتا ہو کہ کثرات کی اصل اور ان کا مصدر وہی وحدت وا کائی ہو۔ لہٰذا صادرِ اول کی بحث میں پڑنے سے پہلے یہ واضح کرنا ضروری ہے کہ ایک تو ملا صدرا عالم کے مبداء کو واحد سمجھتا ہے اور دوسرا کائنات میں موجود کثرات کی اس مبداءِ واحد سے تبیین کرتا ہے۔

واجب الوجود واحد ہے

فلسفیوں کی الٰہیات میں توحید کا مطلب واجب بالذات سے کثرت کی مطلق نفی ہے۔ چاہے داخلی کثرت ہو جو کہ ترکیب سے پیدا ہوتی ہے اور چاہے خارجی کثرت جو کہ اس کا مثل یا اس جیسا ہونے سے آتی ہے، جسے اصطلاحی طور پر وجودِ شریک سے پیدا ہونے والی کثرت کہتے ہیں۔ فلسفی ترکیب کی نفی کو بساطتِ ذات اور شریک کی نفی کو توحیدِ ذات کے عنوان سے بیان کرتے ہیں۔

بساطتِ ذات کے بارے میں ملا صدرا اپنی کتاب ''شواہد الربوبیہ'' میں ذاتِ واجب کی ماہیت کا انکار کرتے ہوئے لکھتا ہے: ''واجب الوجود کی کوئی ماہیت نہیں ہے، کیونکہ وہ صرف وجود اور اِنّیّت محض ہے اور باقی تمام اِنّیّات اور وجودات اسی ازلی منبع سے نکلے ہیں۔'' [3] توحیدِ ذات کو بیان کرتے ہوئے ملا صدرا کا کہنا ہے: ''اس کی توحید کا یہ معنٰی ہے کہ وجود کے واجب ہونے میں کوئی شریک نہیں رکھتا۔'' [4] وہ واجب الوجود کو صرف الوجود قرار دیتے ہوئے شیخِ اشراق کا یہ قول پیش کرتا ہے: ''اور یہ معنی تلویحات کے مصنف کی بات کی طرف اشارہ کرتا ہے، جو کہتا ہے: دوسرا مفروضہ

صرف الوجود کے لیے ناممکن ہے، کیونکہ اگر آپ دوسرے کو دیکھیں گے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ وہ پہلے کی طرح ہے۔"[5] ایک اور نکتہ جو یہاں قابلِ ذکر ہے یہ ہے کہ وحدت سے ملا صدرا کی مراد عددی وحدت نہیں ہے۔ کیونکہ وحدتِ عددی میں وجودِ شریک کا تصور محال نہیں ہے، اگرچہ واقعیت میں کوئی شریک نہ رکھتا ہو۔ یہاں وحدتِ حقہ موردِ نظر ہے کہ جس میں شریک کا تصور کرنا بھی ممکن نہ ہو۔

ملا صدرا کائنات کے لیے ایک ہی مبداء کا قائل ہے۔ دوسرا نکتہ یہ ہے کہ وہ نظریۂ فیض پیش کر کے یہ تجویز کرتا ہے کہ تمام کثرت ایک ہی چیز سے نکلی ہے۔ حکمتِ متعالیہ میں فیض کی بحث سابقہ فلسفیانہ نظاموں سے زیادہ نمایاں کردار ادا کرتی ہے۔ کیونکہ ملا صدرا کے خیال میں صرف ایک ہی وجود ہے، اور جو کچھ اس کے علاوہ ہے وہ اس کی برکات اور تجلیات ہیں۔

قاعدۃ الواحد

چونکہ ذاتِ واجب بسیطِ محض اور یگانۂ محض ہے، لہٰذا ان خصوصیات اور اس اصول کی پابندی کرتے ہوئے کہ واحد سے واحد ہی نکل سکتا ہے، (نوفلاطونی) فلسفیوں کا خیال ہے کہ ممکنات اور معلولات کا اپنی تمام کثرت کے ساتھ عرض میں بھی ذاتِ واجب سے نکلنا محال ہے، لہٰذا وہ ایک دوسرے کے طول میں علت و معلول کی زنجیر بنا کر واجب الوجود سے پیدا ہوئی ہیں۔ تاکہ زنجیر کی پہلی کڑی واجب الوجود سے براہ راست پیدا ہو اور اسے صادرِ اول کہا جائے۔

ملا صدرا سے پہلے کے مسلمان حکیموں نے طولی عقلوں کے سلسلے میں پہلی عقل کو صادرِ اول سمجھا۔ جیسا کہ ملا صدرا اسفار میں اس بات کا تذکرہ کرتا ہے: "حکماء قاعدۃ الواحد، یعنی واحد سے واحد ہی

صادر ہو سکتا ہے، کی بناپر صادرِ اول کو عقلِ اول سمجھتے ہیں۔" [6] حکیموں کے عقل کو پہلا صادر سمجھنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے خیال میں یہ دوسری ممکنات، جیسے نفس، عالمِ مثال اور طبیعت، وغیرہ کی نسبت بساطت، تجرد اور کمالات میں فعلیت کے معاملے میں آگے ہے اور اس طرح باقی موجودات کی نسبت حق تعالیٰ کے اوصاف، اس کی بساطت اور لا محدودیت کے قریب تر ہے۔ [7] قاعدۃ الواحد کی بنیاد علت و معلول میں سنخیت ہے۔

صادرِ اول کے بارے میں ملا صدرا کے خیالات

ملا صدرا نے صادرِ اول کے بارے میں دو آراء پیش کی ہیں: اپنی بعض کتابوں میں اپنے سے پہلے کے مسلم حکماء کی روش کی پیروی کرتے ہوئے، وہ عقلِ اول کو صادرِ اول کے طور پر متعارف کراتا ہے۔ جیسا کہ وہ "شواہد الربوبیہ" میں لکھتا ہے: "جو چیز سب سے پہلے واجب الوجود کی جانب سے وجود میں آتی ہے، اس کا عقل ہونا ضروری ہے، کیونکہ اس سے پہلے کہا جا چکا ہے کہ واجب الوجود ہی حقیقی اکائی ہے۔ لہٰذا یہ لازم اور ضروری ہے کہ پہلا فیض اور اس سے صادر ہونے والی پہلی چیز ایک واحد ہستی ہو جو اپنی اصل میں بھی اور فعل و تاثیر کے لحاظ سے بھی مادے سے پاک ہو اور اس لیے صادرِ اول عقل کے سوا کچھ نہیں ہو گا۔" [8] لیکن وہ اپنی آخری تحریروں میں وجودِ منبسط کو صادرِ اول قرار دیتا ہے۔ جیسا کہ وہ اپنی کتاب "اسفارِ اربعہ" میں لکھتا ہے: "واجب الوجود سے پہلی چیز جو صادر ہوئی وجودِ منبسط ہے اور یہ صدور قانونِ علیت کی بنیاد پر نہیں کیوں کہ قانونِ علیت کے مطابق سبب اور مسبب کے بیچ جدائی ہونی چاہئیے۔" [9] یہ بات وہ "شواہد الربوبیہ" میں بھی کہتا ہے:

”وجودِ منبسط ذاتِ واجب الوجود کا پہلا جلوہ ہے۔ اس کا احاطہ اور انبساط ایسا نہیں جیسا کلیاتِ طبیعیہ، جیسے انسان و حیوان، کا ہے۔ اسی طرح اس کی تعیین اور خصوصیت بھی افراد و اشخاص کی تعیین و خصوصیت کی طرح نہیں جو نوعی یا جنسی طبائع کے تحت درج ہوتی ہے۔ بلکہ یہ اس نہج پر ہے جسے عرفاء جانتے ہیں اور اسے نفسِ رحمانی کا نام دیتے ہیں۔ وہ علتِ اولیٰ کا صادرِ اول ہے اور وہی کائنات کی اصل اور اس کا مایۂ حیات ہے۔ وہ خدا کا نور ہے جو تمام آسمانوں اور زمین میں جاری و ساری ہے، جو ہر مخلوق میں اس کی صلاحیت کے مطابق تجلی کرتا ہے۔“[10]

وجودِ رابط اور تشان بجائے علیت

ملا صدرا معلول کو نہ تو علت کے علاوہ ایک اور وجود سمجھتا ہے نہ ایسا وجود جو علت کا محتاج ہے، بلکہ معلول کو عینِ ربط بہ علت سمجھتا ہے۔ یہ وجودِ رابط، وجود فی نفسہٖ کا الٹ ہے، یعنی وجود فی غیرہٖ ہے۔ اس وجودِ رابط کے تصور کی بنیاد پر علت کسی مستقل وجود کو ایجاد نہیں کرتی جو اس کے مغایر ہو، بلکہ معلول ایسا وجودِ رابط ہے کہ شئونات علت میں سے ایک شان شمار ہوتا ہے۔

ملا صدرا لکھتا ہے: ”ہم پہلے علت و معلول کو وجود سمجھتے تھے لیکن آخر میں عرفانی مسلک کے مطابق یہ کہہ رہے ہیں کہ علت امرِ حقیقی ہے اور معلول اس کی جہتوں میں سے ایک جہت ہے۔“[11] ملا صدرا موجودات میں تفاوت کو تشکیکِ وجود قرار دیتا ہے، جو اس زاویے سے دیکھا جائے تو تشکیک در شئون و تجلیات بن جاتا ہے۔

وجودِ منبسط کی تعریف اور اسکی صفات

وجودِ رابط کے تصور اور علیت کی جگہ تشان اور تشکیکِ وجود کی جگہ وحدتِ شخصی وجود رکھ کر ملا صدرا یہ کہتا ہے کہ صادرِ اول صرف ایک وجودِ رابط ہی ہو سکتا ہے جو کہ کوئی مستقل وجود نہیں بلکہ تجلّیِ حق ہے۔ اور آخر کار وہ حق کے سوا کچھ نہیں ہے، لیکن پہلے اطلاق میں نہیں، بلکہ وہ پہلی شکل ہے جس میں حق خود کو ظاہر کرنا شروع کرتا ہے۔ حکماء و عرفاء وجودِ منبسط کی یوں وضاحت کرتے ہیں:

1 . یہ اپنی ذات میں یگانہ ہے۔ لیکن اس کی وحدت عددی نہیں بلکہ تشکیکی وحدت ہے جو کثرت کے ساتھ ساز گار ہے۔

2 . کثیر بھی ہے، لیکن یہ عرضی کثرت نہیں کہ امورِ خارجی سے الحاق کے نتیجے میں حاصل ہوئی ہو، بلکہ ذاتی کثرت ہے۔

3 . اس کی کوئی ماہیت نہیں، نہ یہ عقل ہے، نہ انسان، نہ حیوان، نہ نبات نہ کچھ اور ہے۔ اسی طرح نہ حادث ہے نہ قدیم اور نہ ہی متقدم ہے نہ متاخر، لیکن در عینِ حال اپنے اندر سبھی ماہیات اور سبھی اشیاء کی خصوصیات رکھتا ہے۔ عقل کے ساتھ عقل ہے، انسان کے ساتھ انسان ہے، درخت کے ساتھ درخت ہے، حادث کے ساتھ حادث ہے، قدیم کے ساتھ قدیم ہے، علیٰ ہذا القیاس، اسی وجہ سے اسے وجودِ منبسط کہتے ہیں۔ اسفارِ اربعہ میں آیا ہے کہ:

"اس وجودِ منبسطِ مطلق کی وحدت و یکتائی عددی طرز کی نہیں ہے، یعنی وہ اعداد کا مبداء نہیں ہے بلکہ ممکنات کے ہیکلوں اور ماہیات کی تختیوں پر ایک پھیلی ہوئی منبسط حقیقت ہے۔ کسی خاص وصف کے ساتھ محدود نہیں اور کسی معین حد میں منحصر نہیں، مطلب یہ کہ قدم و حدوث، تقدم و

تأخر، کمال و نقص، علت ہونے یا معلول ہونے، جوہر ہونے یا عرض ہونے، مجرد ہونے، مجسم ہونے، ان تمام قیود و حدود میں محدود و منحصر نہیں ہے۔ بلکہ تمام وجود ہی تعینات اور خارجی تحصیلات کے ساتھ وہ بذاتِ خود بغیر کسی شے کے انضمام واتصال کے خود ہی متعین ہوتی ہے۔ بلکہ خارجی حقائق کا ظہور اور ان کی اٹھان اور ابھار سب خود اسی مطلق وجود کی ذات کے مختلف مراتب سے اور تعین کے مختلف پیرایوں، نظور کے مختلف مدارج سے سرانجام پاتا ہے۔

وہی عالم کی اصل اور جڑ ہے، زندگی کا چرخ وہی ہے۔ صوفیوں کی اصطلاح میں رحمٰن کا عرش وہی ہے، جس سے خلق کی پیدائش ہوئی وہ حق وہی ہے۔ تمام حقائق کی حقیقت وہی ہے، ٹھیک اپنی وحدت میں موجودات کے تعدد سے وہ متعدد ہوتا ہے، اور ماہیتوں کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے۔ یعنی قدیم کے ساتھ قدیم، حادث کے ساتھ حادث، معقول کے ساتھ معقول اور محسوس کے ساتھ محسوس ہو جاتا ہے۔ اس کا یہی وہ اعتبار ہے جس کی وجہ سے دھوکہ ہوتا ہے کہ وہ کلی ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ ماہیتوں پر اس کے انبساط اور پھیلاؤ کی جو نوعیت ہے، موجودات کو وہ جس طرح محیط ہے، اس کی تعبیر سے عبارتیں قاصر ہیں۔ اس لیے تشبیہ و تمثیل سے کام لیا جاتا ہے۔ اور وجود کے اس مرتبے کی یہی وہ خصوصیت ہے جو اس کو اس مرتبے سے ممتاز کرتی ہے جس میں تمثیل و تشبیہ کی گنجائش نہیں ہے۔ البتہ وہاں بھی اس کے لوازم و آثار کی راہ سے تمثیل کچھ راہ پا جاتی ہے۔[12] ‘‘

وجودِ منبسط اور عقلِ اول میں فرق

عقلِ اول اور وجودِ منبسط میں فرق واضح کرنے کیلئے ان نکات کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے:

1 . وجودِ منبسط مظہرِ اول ہے اور دقیق تر الفاظ میں ظہورِ اول ہے، نہ معلولِ اول، جبکہ حکماء عقلِ اول کو راس سلسلۂ علت و معلول بعد از واجب تعالیٰ سمجھتے ہیں۔

2 . حکیموں کا کہنا ہے کہ پہلے عقلِ اول بلا واسطہ پیدا ہوتی ہے، پھر دوسری عقلوں کی باری آتی ہے، یہاں تک کہ ہم طبیعت کی دنیا میں پہنچ جاتے ہیں۔ جب کہ ملا صدرا کے نقطۂ نظر سے، جو پہلے جاری ہوتا ہے اور آخر میں بھی، وہ وجودِ منبسط ہے، جو واحد بہ وحدتِ حقہ ظلیہ ہے۔

3 . حکمتِ متعالیہ کی تعبیر میں وجودِ منبسط کا ہونا وجودِ رابط جیسا ہے جبکہ حکیموں کے ہاں عقلِ اول ایک مستقل وجود ہے۔

عقلِ اول پر وجودِ منبسط کا امتیاز

ملا صدرا کی طرف سے وجودِ منبسط کو صادرِ اول کے طور پر پیش کرنا کئی زاویوں سے اہمیت رکھتا ہے:

1 . قاعدۂ بسیط الحقیقہ

قاعدہ «بسیط الحقیقۃ کل الاشیاء و لیس بشیء منہا» نوفلاطونی فلسفے کا ایک اہم اصول ہے کہ جسے مسلمانوں میں سب سے پہلے ملا صدرا نے متعارف کرایا۔ بعض محققین کے مطابق یہ قاعدہ فلوطین (Plotinus) کا گھڑا ہوا ہے۔[13] ملا صدرا نے اسی قاعدے کو استعمال کرتے ہوئے مسئلۂ وحدت الوجود کیلئے دلیل قائم کی۔ وجودِ منبسط کو صادرِ اول قرار دینے سے یہ قاعدہ اس میں بھی جاری ہو جاتا ہے، کیوں کہ ملا صدرا کی نظر میں وجودِ منبسط حق کی تجلی اور اس کی شئون میں سے ایک

شان ہے کہ جو قاعدۂ بسیط الحقیقہ کے تقاضے کے مطابق بسیط ہونے کے ساتھ ساتھ سبھی حقائقِ وجودیہ پر مشتمل بھی ہے۔

2 . قاعدۃالواحد سے جڑے مخمصے سے نجات

بعض عرفاء حکیموں پر اعتراض کرتے تھے کہ قاعدۃالواحد کی وجہ سے اس واجب الوجود سے کہ جو ہر لحاظ سے واحد ہو، یہ محال ہے کہ عقلِ اول جیسا معلول صادر ہو جو دو مختلف جہات رکھنے کی وجہ سے سب موجودات کے صدور کا واسطہ بنے، کیوں کہ یہ واجب الوجود کے مرکب ہونے کا موجب بنے گا۔ جیسا کہ ابنِ عربی کا کہنا ہے:

"معلوم نہیں کہ ایسے شخص سے بڑا جاہل دنیا میں کون ہو گا جو کہتا ہے کہ واحد سے واحد کے سوا کچھ صادر نہیں ہو سکتا، جبکہ علیت اور اس بات کی معقولیت کا بھی قائل ہو کہ اگر کوئی چیز کسی دوسری کی علت ہو تو یہ ان دو چیزوں کی شیئیت کے تعقل کے علاوہ ہے۔ جبکہ خود نسبتیں جملہ جہات میں سے ہیں۔"[14]

ملا صدرا نے اس مخمصے سے یوں جان چھڑائی ہے کہ وجودِ منبسط اپنے سعہً وجودی کے سبب جامع جمیعِ موجودات ہے۔ لہٰذا واجب الوجود سے بس ایک چیز پیدا ہوئی ہے اور وہ موجود اپنے سعہً وجودی کے سبب جامع جمیع موجودات ہے۔ پس ملا صدرا کے مطابق حق کی اشیاء سے جدائی اسلئے نہیں کہ ان کے بیچ کوئی حد بندی ہے، بلکہ یہ کمال و نقص اور قدرت و ضعف کی جدائی ہے۔ لہٰذا، غیر سے اس کا تمایز تقابلی نہیں ہے، بلکہ احاطی و شمولی تمایز ہے، اور مقابل کے معنی میں اس کا غیر عدم محض اور صرف

لاشئ ہے۔ دوسرے لفظوں میں، تمام تنوع اور امتیازات کی حامل موجودات حقِ اول کے تعینات اور اس کے ظہورات اور اس کی ذات کے شئونات ہیں۔[15]

صادرِ اول کے بارے میں پروکلس کے خیالات

پروکلس کے تفکر کی تاریخی جڑیں

جیسا کہ ابتداء میں کہا گیا ہے، پروکلس فلوطین کے بعد سب سے اہم نوفلاطونیوں میں شمار ہوتا ہے۔ وہ کئی اہم خصوصیات کی وجہ سے اہم ہے۔ ان خصوصیات میں سے ایک وجود کو صادرِ اول کے طور پر پیش کرنا ہے۔ وہ چونکہ بسطِ عوالم ہستی میں دلچسپی رکھتا تھا، اس لئے ایک ایسی دنیا کا قائل ہے جسے وجود کہا جاتا ہے، جو مبداء اور عقل کے درمیان ہے۔

یونانی تفکر میں وجود کی حقیقت اور اس کے احکام کی بحث پہلی بار پرمنیڈس (Parmenides) نے چھیڑی تھی۔ وجود پرمنیڈس کے نقطہ نظر سے ازلی اور ابدی ہے۔ لٰہذا یہ سوال کہ وجود کہاں سے آیا اور یہ کیسے پروان چڑھا اور کس طرح پھیلا، پرمنیڈس کے نزدیک بے معنی ہے، کیونکہ وجود سے پیدائش اور فنا کو منسوب کرنا تخیل کی تخلیق ہے۔ نیز، وجود کامل، غیر متحرک اور لامتناہی ہے۔ یہ ناقابل تغیر اور ناقابل تقسیم ہے، کیونکہ یہ اٹوٹ ہے۔ نیز ہستی بے حرکت اور بے نیاز ہے، کیونکہ کامل ہے۔[16] پرمنیڈس کے نظریے کا بعد کے فلسفیوں پر بہت اثر ہوا۔ ارسطو کے بعد فلوطین نے پرمنیڈس کے ہاں موجود عقل اور تعقل کو اقنومی رنگ دیا اور اسے ایک خاص ذات قرار دیا۔ پھر اسے وجود کے پرمنیڈس کے تصور کے ساتھ، جو کہ حالتِ وصفی رکھتا تھا، ایک قرار دیا۔(17) درحقیقت فلوطین وہ پہلا شخص تھا جس عقول کے درجات کی شکل میں جہانِ ہستی کا ایک منظم تخیل

پیش کیا۔[18] فلوطین (متوفی 270ء) کے نقطۂ نظر نے اس کے بعد سبھی نوفلاطونیوں پر گہرے اثرات چھوڑے اور اس کے بعد سبھی نوفلاطونی عوالمِ ہستی کی بحث کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔ اس تاریخی پس منظر میں پروکلس آتا ہے اور مبداء اور عقل کے بیچ ایک مرتبے بنام وجود کا قائل ہوتا ہے اور اسے صادرِ اول قرار دیتا ہے۔ اس سے پہلے سبھی نوفلاطونی حکیم عقل کو صادرِ اول کہتے تھے۔

پروکلس کے تخیل میں صادرِاول کی خصوصیات

پروکلس اس وجود، کہ جسے صادرِاول قرار دیتا ہے، کی توصیف میں کچھ اہم خصوصیات بیان کرتا ہے:

1. صادرِاول کا مقام

پروکلس کے فلسفیانہ نظام میں پہلے مبداء، جسے پروکلس واحد کا نام دیتا ہے، کے بعد یہ عوالمِ ہستی طولی ترتیب میں آتے ہیں: وجود، عقل، نفس اور طبیعت۔ لہٰذا اس کے نزدیک وجود صادرِاول کے طور پر پہلے مبداء اور عقل کے درمیان ہے۔ اس کے بارے میں وہ کتاب ''الخیر المحض'' میں لکھتا ہے: ''مبتدعہ الانیہ ایک ایسا وجود ہے جس سے پہلے کوئی دوسری چیز نہیں ہے اور وہ وجود حواس، نفس اور عقل سے بالاتر ہے۔''[19] نیز، وہ اپنی کتاب ''اصول الٰہیات'' کے کئی ابواب میں اس نکتے پر تاکید کرتا ہے۔ بطورِ مثال باب 138 میں لکھتا ہے: ''وجود عقل اور نفس سے بالاتر ہے، اور واحد (the One) کے ساتھ ساتھ یہ کلی ترین علت شمار ہوتا ہے، اور اس کی وحدت عقل اور روح سے زیادہ ہے، اور واحد کے علاوہ کوئی اصل اس سے بالاتر نہیں ہے۔''[20] نیز، باب 139 میں صادرِاول کے مقام کے بارے میں کہتا ہے: ''مراتبِ وجود ذاتِ جسمانی تک یوں پھیلے ہوئے ہیں کہ

پہلا مرتبہ وجود ہے اور آخری جسم ہے۔"[21] باب 161 میں اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ وجود صادرِ اول ہے: "وجود عقل سے پہلے ہے کیوں کہ عقل وجود سے مؤخر تر ہے۔[22] "

2. صادرِ اول میں وحدت اور کثرت

پروکلس کے نقطۂ نظر سے صادرِ اول کے طور پر وجود کی ایک اہم خوبی وحدت در کثرت اور کثرت در وحدت ہے۔ پروکلس کے فلسفے کا محور یگانگی ہے۔ اس کی دنیا واحد کے کثیر ہونے سے بنی ہے۔ لٰہذا وحدت، وجود کے تمام درجات میں سرایت کئے ہوئے ہے۔ ہر چیز واحد سے شروع ہوتی ہے اور اسی کی طرف لوٹتی ہے، اور تمام موجودات مبداءِ اول سے اپنی دوری یا قربت کی مناسبت سے وحدت رکھتے ہیں۔

پروکلس کے خیال میں وجود صادرِ اول ہے اور اس لیے مبداءِ اول کے قریب ترین موجود ہے۔ لٰہذا سب سے زیادہ وحدت بھی اسی میں ہے۔ چنانچہ "الخیر المحض" کے باب 4 میں لکھتا ہے: "پہلی مخلوق تمام مخلوقات میں سب سے عظیم ہے کیونکہ یہ واحدِ حقیقی اور موجودِ محض، کہ جس میں کثرت نہیں ہے، سے قریب ترین ہے۔"[23] لیکن وجود اور مبداءِ اول میں مرتبے کا فرق یہ ہے کہ وجود، جیسا کہ پروکلس نے کہا ہے، محدود اور لامحدود کا مرکب ہے۔ اس لیے اس کے پاس ایک طرح کی کثرت ہے۔ صادرِ اول کی وحدت اور کثرت کی وضاحت کرتے ہوئے پروکلس لکھتا ہے:

"خلق شدہ وجود اگر واحد ہو تو یہ متکثر ہو جاتا ہے، یعنی کثرت کو قبول کرتا ہے۔ لٰہذا یہ متناہی اور لامتناہی سے مرکب ہے اور یہ بھی کہ جب صورتِ واحد عالمِ سفلی میں مختلف ہو تو ان چیزوں سے حادث ہوتی ہے کہ کثرت میں بے نہایت ہوتی ہیں۔ لیکن وہ جتنا بھی متکثر ہو، دوسری چیزوں سے

جدا نہیں ہوتا۔ کیوں کہ یہ فاسد ہوئے بنا متحد ہو جاتا ہے اور مغایر ہوئے بنا متکثر ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ وہ ایسا واحد ہے جو کثرت رکھتا ہے اور ایسی کثرت ہے جو وحدت رکھتی ہے۔[24] "

3. مبداءاولی کا وجود سے ماوراء ہونا

مبداءِ اول کے وجود سے بالاتر ہونے کا مسئلہ وہاں سے شروع ہوتا ہے کہ جب واحد (the One)، کہ جس کی توصیف ممکن نہیں، کیلئے افلاطون مجمل اور فلوطین مفصل طور پر استدلال قائم کرتا ہے اور اسے فوقِ ہستی قرار دیتا ہے۔[25]،[26]افلاطون اسی بات پر اکتفا کرلیتا ہے کہ قابلِ شناخت چیزیں نہ صرف علمیاتی عنوان سے (epistemologically) قابلِ شناخت ہونے اور پہچانے جانے کو واحد یا اصلِ خیر سے کسب کرتی ہیں بلکہ وجود شناسی کی جہت سے (ontologically)ان کا وجود اور ماہیت بھی خیر سے ہے۔ جبکہ خیر عینِ وجود نہیں ہے بلکہ عظمت اور قدرت کے اعتبار سے اس سے بہت بلند ہے۔ اس سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ افلاطون نے وجود کو ایک نسبی کمال سمجھا اور خیر کے ماسویٰ حقائق، بالخصوص معقولات اور مثل، تک منحصر جانا ہے اور اس کے علاوہ محسوسات کی دنیا کے حقیر تر ہونے اور واحد کے وجود سے بلند تر ہونے کی وجہ سے ان دونوں کو وجود کے دائرے سے باہر سمجھا ہے۔[27] افلاطون کے بعد فلوطین نے واحد کے وجود سے مافوق ہونے پر تفصیل سے بحث کی ہے۔ پروکلس، فلوطین کی پیروی کرتے ہوئے، مبداءِ اول کو وجود سے بالاتر سمجھتا ہے، لیکن پروکلس اور فلوطین میں فرق یہ ہے کہ پروکلس کے فلسفیانہ نظام میں چونکہ وجود کو صادرِ اول کے طور پر متعارف کرایا جاتا ہے، اس لیے ضروری ہے کہ مبداءِ اول وجود سے بالاتر ہو کیونکہ اسے اپنی پہلی تخلیق سے افضل ہونا چاہیے۔

4. صادرِ اول میں وجود کا عقل کی نسبت امتیاز

اپنے فلسفیانہ نظام میں پروکلس مبداءِ اول کو ایسا بسیط سمجھتا ہے کہ اس میں تمام موجودات کے کمالات شامل ہیں۔ جیسا کہ وہ اپنی کتاب "الخیر المحض" کے باب 23 میں اس بارے میں لکھتا ہے:

"سب اشیاء میں پائی جانے والی پہلی علت یکساں ہے، لیکن تمام چیزیں یکساں ترتیب سے علتِ اول میں نہیں ملتیں۔ اگر علتِ اول ہر چیز میں موجود ہو تو ان چیزوں میں سے ہر ایک اپنے ظرف کے مطابق اسے قبول کرتی ہے۔ کچھ اشیاء اسے بصورتِ واحد قبول کرتی ہیں اور کچھ اشیاء اسے بصورتِ متکثر، کچھ بصورتِ دہری اور کچھ بصورتِ زمانی، کچھ بصورتِ روحانی تو کچھ بصورتِ مادی قبول کرتی ہیں۔ قبولیت میں فرق علتِ اول کی وجہ سے نہیں بلکہ اشیاء کی قابلیت کی وجہ سے ہے اور چونکہ قابلیت مختلف ہے اس لیے قبولیت بھی الگ الگ ہے۔"[28] لہٰذا عقل کو صادرِ اول کے طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ اصلِ سنخیت کی رو سے صادرِ اول ایسی بساطت کا مالک ہونا چاہئیے کہ اس میں دیگر مخلوقات کے کمالات سما سکیں، یعنی ایک وحدتِ جمعیہ رکھتا ہو۔ جبکہ وجود وحدت در کثرت اور کثرت در وحدت جیسی خصوصیت رکھنے کی وجہ سے مطلوبہ وحدتِ جمعیہ کا مالک ہو سکتا ہے۔

تطبیق

صادرِ اول پر بحث کرنے سے پہلے یہ بتانا ضروری ہے کہ ملا صدرا اور پروکلس دونوں صاحبِ نظام فلسفی تھے، جنہوں نے ایک مخصوص فلسفی نظام کے تحت کائنات اور اپنے ارد گرد کی چیزوں کی وضاحت کی۔ دونوں فلسفیوں کی سوچ کے بنیادی ڈھانچے میں مماثلت اس کا سبب بنتی ہے کہ صادرِ اول سمیت کئی موضوعات میں ان کے خیالات کو تطبیق دی جا سکے۔

پروکلس اور ملا صدرا دونوں ایسے فلسفی ہیں جن کی فکری ساخت پر اصالتِ وجود اور وحدتِ وجود کا غلبہ ہے۔ پروکلس کے لیے وجود کے تمام درجات ایک درخت کی شاخوں کی طرح ہیں جو ایک ہی تنے سے نکلتی ہیں۔ [29] ملا صدرا بھی مبداءِ اول کو ایک نور مانتا ہے اور موجودات کو اس کی تجلی سمجھتا ہے۔ نیز اس کے مطابق مبداءِ اول سے فیض کے جریان سے موجودات کو جو چیز ملتی ہے وہ وجود ہے۔ ذیل میں صادرِ اول کی بحث میں دونوں مفکرین کے درمیان شباہتوں اور تفاوت کو بیان کیا گیا ہے۔

مماثلتیں

1. پہلی چیز جو صادرِ اول کے مسئلہ میں پروکلس اور ملا صدرا کے خیالات میں مماثلت کے طور پر بتائی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ یہ دونوں اپنے پیشرؤوں کے مقابلے میں صادرِ اول کے مسئلہ میں جدت پسند تھے۔ پروکلس سے پہلے کے نوفلاطونی وجود نامی مرتبے پر یقین نہیں رکھتے تھے۔ ملا صدرا سے پہلے کے مسلم حکیموں نے بھی عقلِ اول کو صادرِ اول کے طور پر متعارف کرایا۔ اگرچہ وجودِ منبسط کو عرفاء نے ملا صدرا سے پہلے صادرِ اول کے طور پر متعارف کرایا تھا لیکن ملا صدرا نے بحث کو استدلالی رنگ دے کر اس کے فلسفیانہ لوازمات بیان کئے۔

2. دوسری مماثلت قاعدۃ الواحد اور اصلِ سنخیت بینِ علت و معلول پر یقین ہے۔ اس سے پہلے کہا جا چکا ہے کہ فلوطین کی تحریروں میں قاعدۃ الواحد پیش کیا گیا ہے۔ پروکلس بھی اس کی پیروی میں اس اصول پر یقین رکھتا ہے۔ درحقیقت، دوسرے نوفلاطونیوں کی طرح اس کی بنیادی پریشانی بھی یہ ہے کہ وحدت کیسے کثرت بنتی ہے؟ اسی لیے قاعدۃ الواحد اس کی سوچ کے بنیادی اصولوں میں سے

ایک ہے۔ ملا صدرا نے بھی دیگر مسلمان فلسفیوں کی طرح اپنی فکر میں اس اصول سے استفادہ کیا ہے۔

3 . دونوں فلسفیوں کی ایک اور اہم مماثلت ان کا قاعدۂ بسیط الحقیقہ پر عمل کرنا ہے۔ یہ قاعدہ مسلم دنیا میں ملا صدرا نے تجویز کیا ہے اور اس کی کتابوں میں اس کا بار بار استعمال ہوتا ہے۔ پروکلس بھی اپنی کتاب "اصولِ الٰہیات" کے باب 98 اور کتاب "الخیر المحض" کے باب 23 میں اس اصول پر بحث کرتا ہے، جیسا کہ پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے۔

4 . ملا صدرا کے نقطۂ نظر اور پروکلس کی فکر میں صادرِ اول وجودِ منبسط اپنی وحدت میں عینِ کثرت اور اپنی کثرت میں عینِ وحدت کی اہم خصوصیت رکھتا ہے۔ البتہ اس طرح نہیں کہ یہ ایک پہلو سے واحد اور دوسرے رخ سے کثیر ہو، بلکہ جس جہت سے واحد ہے، اسی سے کثیر بھی ہے۔ لہٰذا یہ واجب الوجود کے ساتھ مطابقت بھی رکھتا ہے اور کائنات کی کثرت کی بھی توجیہ کرتا ہے۔ نیز دونوں فلسفیوں کے نقطۂ نظر سے وجودِ منبسط کے پاس وحدتِ جمعیہ اور وجودِ سعی ہے، اور یہ تمام مخلوقات میں سریان رکھتا ہے، اور اس خصوصیت کی وجہ سے یہ سب سے زیادہ مبداءِ اول سے مشابہت رکھتا ہے۔

فرق

1۔ صادرِ اول کے بارے میں ملا صدرا کی بحث پروکلس کے ہاں اس موضوع کی بحث سے استدلالی اعتبار سے بہتر ہے۔ درحقیقت پروکلس کی بحث پر استدلال کے بجائے توصیفی انداز غالب ہے۔

2 . ملا صدرا معتقد ہے کہ واجب الوجود سے صرف ایک ہی چیز پیدا ہوئی ہے اور وہ وجودِ منبسط ہے جو تمام موجودات میں بہہ رہا ہے۔ وہ عقل کے مرتبے میں عقل ہے، نفس کے مرتبے میں نفس ہے،. .. لیکن پروکلس اس پر یقین رکھتا ہے کہ یہ ایک علت و معلول کا سلسلہ ہے جس میں اگرچہ وجود صادرِ اول ہے، لیکن وجود کے بعد عقل ہے اور عقل کے بعد نفس اور پھر طبیعت ہے۔ یہ مراتب صادرِ اول کی نسبت اپنا الگ اور مستقل وجود رکھتے ہیں۔

حوالے:

1 . فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفہ، تہران، 1388، جلد 1، صفحہ 549

2 . گلن مور، پروکلس و نظام فلسفی، 53:1376

3 . مصلح، 58:1389

4 . ملاصدرا، "اسفارِ اربعہ"، جلد 6، صفحہ 57، داراحیاء التراث العربی، بیروت، 1981ء۔

5 . ملاصدرا، "اسفارِ اربعہ"، جلد 1، صفحہ 135، داراحیاء التراث العربی، بیروت، 1981ء۔

6 . ملاصدرا، "اسفارِ اربعہ"، جلد 2، صفحہ 332، داراحیاء التراث العربی، بیروت، 1981ء۔

7 . رحیمیان، 200:2007

8 . مصلح، 219:1389

9 . ملاصدرا، "اسفارِ اربعہ"، جلد 2، صفحہ 331، داراحیاء التراث العربی، بیروت، 1981ء۔

10. مصلح، 210:2009

11. ملا صدرا، ''اسفارِ اربعہ''، جلد 1، صفحہ 300 و 301، دار احیاء التراث العربی، بیروت، 1981ء۔

12. ملا صدرا، ''اسفارِ اربعہ''، جلد 2، صفحہ 328، دار احیاء التراث العربی، بیروت، 1981ء۔

مولانا مناظر احسن گیلانی، ''فلسفۂ ملا صدرا'' (ترجمہ اسفارِ اربعہ)، صفحہ 524، حق پبلیکیشنز لاہور، 2018ء۔

13. ملاہادی سبزواری، اسرار الحکم، قم، 103:1383

14. رحیمیان، 193:1388

15. اکبریان، 19:1384

16. خراسانی، 281:1387

17. خراسانی، 37:2007

18. بدوی، 192:1984

19. بدوی، 6:1977

20. پروکلس، 123:1964

Proclus, “The elements of theology: a revised text”, edited by: E. R. Dodds, Clarendon Press (1964).

21. پروکلس، 123:1964

22. پروکلس، 141:1964

23. بدوی، 6:1977

24. ایضاً

25. افلاطون، 384:1368

26. فلوطین، 6_5_5:1366

27. رحیمیان، 51:1378

28. بدوی، 24:1977

29. پروکلس، 13:1964

ماخذ: سعید رحیمیان، زہرا سکندری، ”صادر اول از دیدگاہ پروکلس و صدر المتألہین“، الٰہیات تطبیقی، دورہ4، شمارہ10، 2008ء۔

مضامین

1. نوفلاطونیت کا سراب

مُلا صدرا اثولوجیا کے مصنف فلوطین (فلاطینوس– Plotinus) کو عارفِ الٰہی، بلند معنوی مقامات پر پہنچا ہوا اور کشف و شہود اور علمِ حضوری سے بہرہ مند سمجھتے ہیں۔ (اسفار اربعہ، ج 1، ص 6؛ ج9، ص109 تا 111) ملا صدرا اپنے کئی خیالات کو اثولوجیا سے ماخوذ قرار دیتے ہیں۔ مثلاً: تجلی اور فیض و ظہور کا نظریہ کہ جس کے مطابق ممکنات حق کی تجلی کے آئینے ہیں اور حق ظہورِ واحد رکھتا ہے جو کہ واجب الوجود کا تعینات کے قالب میں نزول ہونا ہے (اسفار اربعہ، ج 2، ص 357)، حرکتِ جوہری (اسفار اربعہ، ج 3، ص 111)، عالمِ عقل کی صفات اور عالمِ اعلیٰ کا زندہ اور تام ہونا (اسفار اربعہ، ج 3، ص340)، اتحادِ عقل و عاقل و معقول (اسفار اربعہ، ج 3، ص 427)، رابطۂ صَنم و مُثل (اسفار اربعہ، ج6، ص 277)، ہر شے کی صفات کا عقل میں پایا جانا (اسفار اربعہ، ج6، ص 281)، قاعدۂ بسیط الحقیقۃ کل الاشیاء (اسفار اربعہ، ج 7، ص 33)، دنیا کا ہیولا اور صورت سے ترکیب پانا (اسفار اربعہ، ج 7، ص 147)، قاعدۂ امکانِ اشرف (اسفار اربعہ، ج 7، ص 244)، قاعدۂ امکانِ اخس (اسفار اربعہ، ج 7، ص 258)، قاعدۂ الواحد لا یصدر منہ الا الواحد (اسفار اربعہ، ج 7، ص 273)، واحد سے چیزوں کا صادر ہونا (اسفار اربعہ، ج6، ص 278؛ ج 7، ص 272)، وغیرہ وغیرہ۔ (1) ملا صدرا کی سبھی کتابیں فلاطینوس Plotinus ہی کے باطل فلسفے کی توجیہ اور تشریح پر مبنی ہیں۔ اس فلسفے پر سید علی عباس جلالپوری نے اپنی کتاب ''روایاتِ فلسفہ'' میں تفصیل سے لکھا ہے۔

نوفلاطونیت (Neoplatonism) —سید علی عباس جلالپوری

افلاطون اور ارسطو کے مابعد الطبیعیاتی نظریات میں فلسفۂ یونان معراج کمال کو پہنچ گیا تھا۔ ارسطو نے اپنے استاد کی مثالیت پر معرکہ آراء نقد لکھا تھا جس سے مثالیت پسندی میں حقیقت پسندی کا رجحان پیدا ہوا۔ لیکن سیاسی زوال اور معاشی بدحالی کے باعث اس رجحان کو پنپنے کے مواقع نہ مل سکے اور ارسطو کی ذات پر فکرِ یونان کا ایک درخشاں دور ختم ہو گیا۔

پریکلیز کے عہد زریں کے بعد جلد ہی سپارٹا والوں نے ایتھنز کو فتح کر کے اُس کی آزادی کا خاتمہ کر دیا تھا۔ لیکن سپارٹا والے بہرحال یونانی تھے۔ ان کے عہد تسلط میں ایتھنز والوں کو ایک حد تک فکر و نظر کی آزادی میسر تھی۔ کچھ زیادہ عرصہ نہ گزرا کہ فلپ، شاہ مقدونیہ، نے جنگ قیرونیہ میں یونانی ریاستوں کی متحدہ فوج کو شکست فاش دے کر انہیں اپنی مملکت میں شامل کر لیا۔

سکندر کی وفات کے بعد بھی اہل یونان بدستور باہمی نزاعوں اور سازشوں میں محو رہے حتیٰ کہ رومۃ الکبریٰ کے غلبے نے انہیں ابدی غلامی کی زنجیروں میں جکڑ دیا۔

نوفلاطونیت کا تاریخی پس منظر

تنزل و ادبار کے دور میں اقوام تصوف سے رجوع لاتی ہیں۔ چنانچہ اہلِ یونان نے اس عہدِ انحطاط میں باطنیت اور تصوف کا دامن تھاما۔ لیکن جس تصوف کی طرف وہ متوجہ ہوئے وہ کوئی ملکی مکتبِ عرفان نہیں تھا بلکہ ان عقائد و افکار کا ملغوبہ تھا جو سکندرِ اعظم کے سپاہی کلدانیہ، بابل، مصر اور ایران و ہند سے اپنے ساتھ لائے تھے۔ جہاں اہلِ یونان نے ان ممالک سے علمِ ہیئت کے اصول اور مساحت و

ہندسے کے مبادیات سیکھے تھے وہاں سحر و سیمیائے بابل، نیر نجات کلدانیہ اور عرفانِ ہند و ایران کی تحصیل بھی کی تھی۔

سکندرِ اعظم فلسفے کا شیدائی تھا اور ارسطو کا شاگرد تھا، لیکن وہم پرستی کی یہ حالت تھی کہ کلدانی فال گیروں اور کاہنوں کی ایک جماعت اپنے ساتھ رکھتا تھا اور ہر مہم کے آغاز میں ان سے استصواب کرتا تھا۔ یونان کی عقلیت اور مشرق کے تصوف و عرفان کے امتزاج کا نتیجہ یہ ہوا کہ جہاں اہلِ مغرب کو متصوفانہ افکار نے متاثر کیا وہاں اہلِ مشرق نے بھی اپنے مذہبی عقائد کی تاویل کر کے انہیں فلسفیانہ نظریات پر ڈھالنے کی کوشش شروع کی جس سے علم کلام کی داغ بیل ڈالی گئی۔

اس تاثیر و تاثر کا سب سے بڑا مرکز سکندریہ کا شہر تھا جسے سکندر کے ایک جرنیل بطلیموس نے مصر کا دارالحکومت بنالیا تھا۔ اس کے جانشینوں کے زیر نگیں سکندریہ کو بین الاقومی شہرت حاصل ہو گئی۔ مہذب دنیا کے تمام ممالک کا مالِ تجارت بری و بحری راستوں سے اس شہر میں آتا تھا- ایران، ہندوستان اور عرب کے تاجروں نے شہر کے مضافات میں اپنی اپنی بستیاں بسالی تھیں۔ دن رات کے میل جول اور ربط ضبط سے مختلف اقوام و مذاہب کے لوگ وسیع النظر اور فراخ مشرب ہو گئے۔ اور بے تکلف ایک دوسرے کی مذہبی مجالس میں شرکت کرتے تھے اور ایک دوسرے کے تیوہاروں کو مل کر دھوم دھام سے مناتے تھے۔

بطلیموس ثانی نے سکندریہ میں شہرۂ آفاق میوزیم کی بنیاد رکھی جس میں ایک عظیم الشان کتب خانہ بھی قائم کیا گیا۔ اس میوزیم میں یونان، روم اور شام کے اہل علم کے علاوہ جو بلینی تہذیب و تمدن کی نمائندگی کرتے تھے، ہندوستان اور ایران کے علم دوست تاجر بھی آپس میں مل بیٹھتے تھے اور

مذہبی اور فلسفیانہ موضوعات پر تبادلۂ خیال کرتے تھے۔ اس بات کے تاریخی شواہد موجود ہیں کہ ہندوستان کے سینکڑوں بدھ اور جین بھی ان مباحثوں میں حصہ لیتے تھے۔ ان کے علاوہ فلسطین کے یہودی احبار تھے جو سب کو حقارت کی نظروں سے دیکھتے تھے لیکن اس کے باوجود اپنی کتب مقدسہ کا ترجمہ یونانی زبان میں کر رہے تھے۔ عیسائیت کو شروع شروع میں یہودیت ہی کی ایک شاخ سمجھا جاتا تھا لیکن مسیحی اولیاء (saints) قدیم بت پرست اقوام کے قصص کو اپنے مذہب میں جذب کر کے اسے عالمگیر رواج و قبول بخشنے کا خواب دیکھ رہے تھے۔

یونان میں افلاطون اور ارسطو کے قائم کئے ہوئے مکاتب میں درس وتدریس کا سلسلہ جاری تھا لیکن مرورِ زمانہ سے ان کے بانیوں کی تعلیمات میں بہت کچھ تحریف والحاق واقع ہو چکا تھا اور ان مدرسوں کا رجحان تشکک کی جانب ہو گیا تھا۔ پہلی صدی بعد از مسیح میں ایک طرف ایران کے متھرامت کی ہمہ گیر ترویج ہوئی، دوسری طرف فیثاغورس کی عرفانی تعلیمات کا احیاء عمل میں آیا جسے نو فیثاغورسیت کا نام دیا گیا۔ اس میں تناسخِ ارواح، تقشف وریاضت اور نظریۂ فصل وجذب پر خاص طور سے زور دیا جاتا تھا۔

مشرقی مذاہب کے مقابلے میں فلاسفۂ یونان وروم نے بھی اپنے عقائد وافکار کو مذہبی بنیادوں پر منظم کرنے کی کوشش کی۔ رواقیئین نے اس رجحان کو خاص طور پر تقویت دی۔ ان میں پوسی دونیس قابل ذکر ہے۔ بعض مورخینِ فلسفہ نے تو فلاطونیت کا آغاز اسی کی ذات اور تعلیم سے کیا ہے۔ فرینک تھلی کہتے ہیں:

"افلاطون اور ارسطو کے بعد فلسفے کا رجحان رواقیئت کے واسطے سے مذہبیت کی طرف ہو گیا تھا۔ رواقیئین کائنات کو نظام غائی سمجھتے تھے اور اس بات کی دعوت دیتے تھے کہ انسانی ارادے کو کائناتی ارادے کے تحت رکھنا ضروری ہے تاکہ کائنات کی غایت کی تکمیل ہو سکے۔ اس مذہبی تحریک کو اس وقت تقویت پہنچی جب سکندرِ اعظم کے بعد یونانیوں کو کلدانیوں، مصریوں اور یہودیوں سے میل جول کے مواقع ملے۔ سکندریہ کے شہر کو بین الاقوامی حیثیت حاصل تھی۔ اسی شہر میں فیثاغورس کے افکار پر ایک عالمگیر مذہب کی بنیاد رکھنے کی کوشش کی گئی اور افلاطون کے فلسفے کو مذہبی رنگ دے کر یا اس کے مذہبی رنگ پر مشرقی تصوف کا پیوند لگا کر نو فلاطونیت کی بنیاد رکھی گئی۔"

یہودیت اور مسیحیت میں نئے نظریات

نو فلاطونیت کے آغاز و ارتقاء کا تاریخی جائزہ لینے سے پہلے اس مذہبی رجحان کے دو مشہور ترجمانوں، فلو یہودی اور سکندر افرودیسی کا ذکر از بس ضروری ہے کہ انہیں فلاطینوس (Plotinus) کا پیش رو سمجھا جاتا ہے۔ فلو یہودی 30 قبلِ مسیح سے لے کر 50 قبلِ مسیح تک سکندریہ میں مقیم رہا۔ اس کا بھائی سکندریہ سے روم کو مال تجارت برآمد کرتا تھا۔ فلو اس وفد کا رئیس تھا جسے یہودیوں نے شہنشاہ روم کالی کولا کے دربار میں بھیجا تھا۔

اُس کا عقیدہ تھا کہ یہودیوں کے مذہبی عقائد اور فلاسفہ یونان کے افکار دونوں ازلی و ابدی صداقت کے حامل ہیں۔ اپنے مذہب کی اولیت اور عظمت کے ثابت کرنے کے لیے اس نے یہ دعوی کیا کہ افلاطون اور ارسطو جنابِ موسیٰؑ کے پیرو تھے اور تورات کی تعلیمات سے فیض یاب ہوئے تھے۔ یہی

وجہ ہے کہ بقول فلو، تورات کی تعلیم اور ان کے فلسفے میں بنیادی توافق پایا جاتا ہے۔ اس نے فلسفہ و مذہب یا عقل و نقل کی تطبیق کی کوشش کی۔

اس نے تکوین کائنات کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ لوگس (لغوی معنی: کلمہ، لفظ، نثر) خدا اور کائنات کے درمیان وہ ضروری واسطہ ہے جس کے بغیر کائنات کی تخلیق ممکن نہیں تھی۔

لوگس کا لفظ ہیریقلیتس (Heraclitus) یونانی نے عقلِ کل کے مفہوم میں پہلے پہل استعمال کیا اور کہا کہ یہ ہمہ گیر حرکت و ہیجان کائنات میں شعلہ بن کر سرایت کئے ہوئے ہے۔ اناکساغورس نے اس واسطے کو عقلِ اول کا نام دیا ہے اور اسے عالمگیر ذہن کہہ کر بھی مخاطب کیا ہے جو کائنات میں توافق و تناسب کو برقرار رکھتا ہے۔

یاد رہے کہ یہودیت میں اسلام کی طرح خدا کا تصور شخصی ہے اور خدا قادر مطلق ہے جو صرف ''کن'' کہنے سے اشیاء کو عدم سے وجود میں لا سکتا ہے۔ فلاسفہ یونان کی اکثریت اس بات کی قائل تھی کہ کوئی شے عدم سے وجود میں نہیں آسکتی۔ اس لیے فلو یہودی نے لوگس کا سہارا لیا اور اپنے مذہبی عقیدے کو فلسفیانہ استدلال پر قربان کر دیا۔

مزید برآن فلو یہودی نو فیثا غورسیت کے اس نظریے سے متاثر ہوا تھا کہ مادہ شر کا مبداء ہے اور خدا خیر کا، مادہ آلایش ہے اس لیے اس سے اجتناب ضروری ہے۔ یہ خیال بھی یہودیت کی تعلیم کے منافی ہے کیوں کہ اس میں دنیا کی لذتوں سے متمتع ہونے کی دعوت دی گئی ہے۔ علاوہ ازیں فلو استغراق اور مراقبے کی اہمیت کا قائل تھا۔ یہ خیالات بعد میں فلاطینوس کے فلسفے میں داخل ہو گئے۔

سکندر افرودیسی یونانی الاصل تھا۔ 198ء سے 211ء تک وہ ایتھنز میں درس دیتا رہا۔ اسے اپنے زمانے میں شارحِ ارسطو کے لقب سے یاد کیا جاتا تھا۔ ارسطو کی دوسری کتابوں کی طرح سکندر نے اس کے رسالۂ روح کی شرح بھی لکھی جو بے حد مقبول ہوئی۔ مسلمان عربوں میں اس کی مقبولیت کا یہ عالم تھا کہ اس کا بار بار عربی میں ترجمہ کیا گیا اور متعدد عرب علماء نے اس پر سیر حاصل حواشی تحریر کیے۔ اور اس کے ملخص قلم بند کئے۔ حتیٰ کہ بقول اولتیری، عربی فلسفے کا سنگِ بنیاد قرار پائی۔ اس شرح میں سکندر نے ارسطو کے نظریات کی ترجمانی مذہبی رنگ میں کی تھی اور ارسطو کے ''محرکِ غیر متحرک'' کو الوہیت کا جامہ پہنایا تھا۔ علاوہ ازیں اس نے کہا کہ ارسطو انسانی روح کو غیر فانی سمجھتا ہے۔

ارسطو کے ایک اور شارح تھیمسٹیس نے سکندر کے ان خیالات کی تردید میں ایک رسالہ لکھا اور اس پر الزام لگایا کہ اس نے ارسطو کے متن کو ایسے ذاتی معنی پہنا دیے ہیں جو اس سے متبادر نہیں ہوتے۔ چونکہ زمانے کا رجحان عقلیت کے بجائے باطنیت اور مذہبیت کی طرف تھا، اس لیے تھیمسٹیس کے اعتراضات کو نظر انداز کر کے لوگوں نے سکندر کی ترجمانی کو صحیح سمجھ کر قبول کر لیا۔ سکندر افرودیسی کی اس شرح نے نو فلاطونیت کی تشکیل میں اہم حصہ لیا۔

فلاسفۂ یونان خدا کے شخصی تصور سے نا آشنا تھے۔ چنانچہ افلاطون کے ''خیرِ محض'' اور ارسطو کے ''محرکِ لا متحرک'' کو ان معنوں میں خدا نہیں کہا جا سکتا۔ فلاسفۂ یونان مذہباً کثرت پرست تھے۔ افلاطون اور ارسطو بھی، جن کے نظریات میں ایک عالمگیر اصولِ اول کی جھلک دکھائی دیتی ہے، اپنے ملکی دیوتاؤں کو مانتے تھے۔ ارسطو تائیس سے باون دیوتاؤں کا قائل تھا۔ افلاطون کے مکالمات میں

بھی کئی دیوتاؤں کا ذکر آتا ہے۔ مرورِ زمانہ سے جب فلسفہ محض شرح و ترجمانی تک محدود ہو کر رہ گیا تو لوگوں نے فلاسفۂ قدیم کی اصل تعلیمات کی طرف رجوع کرنا ترک کر دیا۔

افلاطون کی اکیڈیمی میں کھلم کھلا تشکک کی تعلیم دی جانے لگی۔ اسی طرح ارسطو کے شارحین اس کے افکار کی تاویل کر کے ان کی تطبیق رائج الوقت نظریات سے کرنے لگے۔ ان لوگوں میں سکندر افرودیسی کی شرح سب سے زیادہ مقبول ہوئی۔ اس نے ارسطو کے رسالے روح کی جو مذہبی ترجمانی کی تھی وہ دنیائے علم میں حرف آخر سمجھی جانے لگی۔ اس کے بعد ابنِ رشد کے زمانے تک کسی فلسفی نے ارسطو کی اصل تعلیمات کو معرض بحث میں لانے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔

یہ وہ زمانہ تھا جب روحِ عصر تصوف و عرفان کی دعوت دے رہی تھی۔ ایک طرف تو فیثا غورسی، مشرقی مذاہب اور فیثاغورس کے نظریات کی آمیزش سے ایک نئے مذہب کی بنیاد رکھنے کی فکر میں تھے۔ دوسری طرف متھرا مت چاروں طرف سرعت سے پھیلتا جا رہا تھا۔ عیسائیت کی اشاعت بڑے جوش و خروش سے کی جا رہی تھی۔ عیسائیت میں عوام کے لیے بے پناہ کشش کا سامان تھا کیونکہ اس نے شریعتِ موسوی، ختنہ اور سبت، کو منسوخ کر کے بت پرستوں کے رسوم و شعائر اخذ کر لیے تھے اور رواقیین کے عالمگیر اخوت کے اصول کو اپنا لیا تھا۔

یونانی اور رومی فلاسفہ کو بخوبی معلوم تھا کہ اس نئے مذہب کا مقابلہ کرنا بڑا کٹھن ہے اس لیے انہوں نے قدماء کے فلسفیانہ افکار اور مشرق کے صوفیانہ اصولوں کے امتزاج سے ایک ایسا مذہب مرتب کرنے کی اضطراری کوشش کی جو عیسائیت کا سدباب کر سکتا۔ اسی کوشش کا دوسرا نام فلسفۂ نوفلاطونیت ہے جسے گلبرٹ مرے مذہب یونان کے آخری مرحلے سے تعبیر کرتا اور جسے سٹیس

فلسفۂ یونان کی آخری اضطراری کوشش قرار دیتا ہے جو مشرقی تصوف و عرفان کے خلاف کی گئی اور ناکام رہی۔ اس کشمکش میں فتح بالآخر عیسائیت ہی کی ہوئی۔ لیکن جس طرح یونان کی روحِ تمدن نے رومی فاتحین کو مسخر کر لیا تھا، اسی طرح نو فلاطونی نظریات عیسائیوں کے فکر و نظر میں ایسے ذخیل ہوئے کہ آج ان کے تار و پود کو ایک دوسرے سے علیحدہ کیا جائے تو عیسائیت کا وجود باقی نہیں رہے گا۔

فلوطین اور اس کے پیروکار

فلاطینوس (Plotinus) 203ء یا 205ء میں مصر کے ایک شہر لکوپالس میں پیدا ہو۔ وہ رومن نژاد تھا اور ایران کے مشہور مجددِ مذہب مانی کا ہم عصر تھا۔ اس کے شاگرد فرفوریوس نے اس کی ایک مختصر سی سوانح حیات لکھی تھی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسے اوائل عمر میں تحصیل علم کے لیے سکندریہ بھیج دیا گیا جہاں اس نے امونیس سکاس سے تعلیم پائی۔ بعض اہل تحقیق کا خیال ہے کہ نو فلاطونیت کا بانی بھی سکاس ہے۔ فلاطینوس نے صرف اتنا کیا کہ اس کی تعلیمات کو قلم بند کر لیا جیسے افلاطون نے اپنے استاد سقراط کے افکار کو اپنے مکالمات میں محفوظ کر لیا تھا۔ سکاس نے جوانی میں عیسوی مذہب قبول کر لیا تھا لیکن بعد میں اسے ترک کر دیا اور اس کے خلاف تقریریں کرنے لگا۔ شاید اسی وجہ سے فلاطینوس اور اس کے شاگرد شروع ہی سے عیسائیت کی مخالفت کو اپنا فرض اولین سمجھتے تھے۔

سکندریہ میں فلاطینوس کو ایران اور ہندوستان کے باشندوں سے میل جول کے مواقع ملتے رہے۔ یہ لوگ اکثر تجارت پیشہ تھے۔ فلاطینوس کی دلی خواہش تھی کہ وہ ایران اور ہندوستان جا کر وہاں کے

حکماء سے استفادہ کرے۔ اتفاق سے انہی دنوں شہنشاہِ روم گاردیان دوم نے ایران پر فوج کشی کی۔ اس موقع کو غنیمت جان کر فلاطینوس اس کی فوج میں بھرتی ہو گیا۔ لیکن زیادہ دن نہیں گزرنے پائے تھے کہ شہنشاہ گاردیان کو قتل کر دیا گیا اور فلاطینوس نے بھاگ کر انطاکیہ میں پناہ لی۔ وہاں کچھ مدت قیام کرنے کے بعد وہ روم چلا گیا اور وہاں اس نے اپنی درس گاہ قائم کی۔

اس کی صحت اکثر مخدوش رہتی تھی لیکن اس کی شخصیت میں بلا کی کشش تھی۔ اس کے عادات و خصائل ایسے شستہ ورفتہ تھے کہ جو شخص چند دنوں کے لیے اس کے حلقہ تدریس میں شامل ہو جاتا وہ عمر بھر کے لیے اس کا گرویدہ ہو جاتا تھا۔ فلاطینوس طبعاً تنہائی پسند تھا اور ہمیشہ تعمق و تفکر میں ڈوبا رہتا تھا۔ یہی استغراق بعد میں اس کے مسلک کا لازمی جزو بن گیا۔ فلاطینوس کی خوش قسمتی سے اس کی ذات کے گرد قابل شاگردوں کا جمگھٹ ہو گیا تھا جن میں امیلوس، اسٹوکیس اور فرفوریوس نے شہرت حاصل کی۔ فلاطینوس کو اپنے عقاید و افکار کی اشاعت میں نمایاں کامیابی ہوئی۔ حتیٰ کہ شہنشاہ روم گیلئس اور اس کی ملکہ سلونینا بھی اس کے مداحوں کی صف میں شامل ہو گئے۔ فلاطینوس کی دلی آرزو تھی کہ وہ کمپینیا میں ایک شہر ''فلاطون آباد'' کے نام سے بسائے جہاں اس کے پیرو اور ہم خیال باہم مل جل کر زندگی گزاریں اور جہاں ایک دارالمصنفین بھی کھولا جائے۔ شہنشاہ اور اس کی ملکہ نے اس تجویز کا خیر مقدم کیا لیکن فلاطینوس کی زندگی نے وفا نہ کی اور یہ خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکا۔

فرفوریوس نے فلاطینوس کے 54 رسائل کو چھ چھ کی اینیڈز Enneads، (لغوی معنی: نو) میں تقسیم کیا۔ نو کے عدد کو فیثاغورس کے مسلک میں مقدس و کامل سمجھا جاتا تھا۔ اس لیے بطور تبرک و

تفاول یہ ترتیب عمل میں آئی۔ ان رسائل کی چوتھی اینئڈ میں روح کے مسئلے پر بحث کی گئی ہے اور اس کا ایک حصہ (ساتواں رسالہ) بقائے روح کی بحث کے لیے وقف کیا گیا ہے۔ اس کا شمار فلاطینوس کے اہم ترین رسائل میں ہوتا ہے۔

فلاطینوس کے رسائل میں رطب و یابس بہت ہے لیکن صوفیانہ اور ادبی نقطۂ نظر سے بعض مقامات ایسے اعلیٰ وار فع ہیں کہ بقول برٹرنڈرسل، ''ذوقِ جمال کے لحاظ سے دنیائے ادب میں صرف دانتے کی فردوس کے کچھ حصے ہی ان کے مقابلے میں پیش کیے جا سکتے ہیں۔ اور لطف یہ ہے کہ یہ بھی فلاطینوس ہی سے ماخوذ ہیں''۔

فلاطینوس کی وفات کے بعد اس کے شاگرد فرفوریوس نے درس و تدریس کا سلسلہ جاری رکھا۔ اس سے نوفلاطونیت کا دوسرا دور شروع ہوا۔ فرفوریوس (متوفی 300ء) کا اصل نام مالخوس تھا اور وہ سامی النسل تھا۔ وہ فلاطینوس کا محض مقلد ہی نہیں تھا بلکہ اس نے اپنے نامور استاد کی تعلیمات میں اضافے بھی کئے۔ برٹرنڈرسل کے خیال میں اس نے فلاطینوس کے افکار کو مابعد الطبیعیاتی رنگ دیا جو اس کے استاد کی تحریروں سے نہیں جھلکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ فلاطینوس کی بہ نسبت فیثاغورس سے زیادہ متاثر ہوا تھا۔

علاوہ ازیں فرفوریوس نے فلاطونیت میں ارسطو کی منطق کو داخل کیا اور اس کی تعلیمات کو فلاطینوس کے عقائد میں گھلا ملا دیا۔ اس کا یہ علمی اقدام تاریخی لحاظ سے بڑا اہم ہے کیونکہ دورِ عباسیہ کے عرب حکماء کے پاس افلاطون اور ارسطو کی جو تعلیمات سریانی ترجموں کے ذریعے سے پہنچیں وہ فرفوریوس

کے اسی نظریے کی حامل تھیں کہ افلاطون اور ارسطو کے نظریات میں کسی قسم کا بنیادی اختلاف نہیں ہے۔ فلاطینوس نے ارسطو کے مقالات عشرہ پر سخت تنقید کی تھی۔

فرفوریوس اور اس کے متبعین نے دوبارہ ارسطو کی طرف رجوع کیا۔ مسلمانوں کی طرح بلکہ ان کی پیروی میں دورِ وسطیٰ کے عیسائی متکلمین نے اپنے فکر و نظر کی بنیاد اشراقیت اور مشائیت کی اسی مفاہمت پر استوار کی تھی۔ فرفوریوس کے متعلق یہ بھی مشہور ہے کہ اس نے ارسطو کی قانون کی تمہید لکھی تھی۔

وہ اپنے استاد سے زیادہ رہبانیت پر زور دیتا تھا اور اس معاملے میں متشدد تھا۔ مانی کی طرح اس کا خیال تھا کہ تزکیۂ نفس کے لیے گوشت خوری اور اختلاط جنسی کا ترک لازم ہے۔ لیکن اس نے مانی کے اس عقیدے کی تردید کی کہ خواہش شر کی تخلیق کرتی ہے اس لیے ترکِ خواہش ہی سے روح نجات پا سکتی ہے۔ عیسائیت کے رد میں اس نے بہت کچھ لکھا۔ اس کے خیال میں عیسائیوں کی کتب مقدسہ الہامی نہیں ہیں بلکہ چند کم علم لوگوں کی تالیفات ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بعد میں عیسائی حکومتوں نے بارہا فرفوریوس کی کتابوں کو نذرِ آتش کیا۔ فرفوریوس کا ایک شاگرد جملیقس تھا جس نے افلاطون اور ارسطو کی کتابوں پر محققانہ شرحیں لکھیں جو اب نایاب ہیں۔ تحصیلِ علم سے فارغ ہو کر وہ اپنے وطن شام کو چلا گیا اور وہاں نو فلاطونیت کا درس دینے لگا۔

اپنے استادوں کی طرح اسے بھی فیثاغورس کے افکار میں گہرا شغف تھا اس موضوع پر اس نے رسالے بھی تالیف کئے۔ فیثاغورس کے نظریات نے اس کے نو فلاطونی عقائد کو متاثر کیا۔ وہ مافوق الطبع پر اعتقاد رکھتا تھا۔ فیثاغورس کی طرح وہ مادے کو شر کا مرکز و محور خیال کرتا تھا اور ترکِ لذات

پر زور دیتا تھا۔اس نے عیسائیوں کے اس عقیدے کی سخت مخالفت کی کہ خدا نے جنابِ مسیح کے جسم میں حلول کیا تھا۔ مرورِ زمانہ سے نو فلاطونی نظریات میں تحریف ہوتی گئی اور اس میں توہمات اور خوارقِ عادات کا شمول ہو گیا۔

نو فلاطونیت کا آخری علم بردار پروکلس بازنطینی(415 ء تا485ء Proclus)کو سمجھا جاتا ہے۔اس نے یونانیوں کی کثرت پرستی کے جواز میں کتابیں لکھیں۔وہ عیسائیت سے سخت متنفر تھااور ساری عمراس کے خلاف تقریریں کرتا رہا۔اس لئے اسے نو فلاطونیت کا مبلغ کہنا چاہئے۔اس کے بعد کوئی قابلِ ذکر نو فلاطونی پیدا نہیں ہوا۔ جو نو فلاطونی نظریات شام کے عیسائیوں اور مسلمانون تک پہنچے اور جنہیں صوفیہ نے اپنایا وہ اکثر و بیشتر پروکلس کے نظریات ہی تھے۔

529ء میں شہنشاہ جسٹینین نے یونانی فلسفے کی تدریس کو ممنوع قرار دیا اور تمام مدرسے بند کر دیئے۔نو فلاطونی حکماء بھاگ کر ایران چلے گئے جہاں خسر وانوشر وان نے ان کی بڑی خاطر تواضع کی اور گندی شاپور کے طبّی مدرسے میں انہیں تدریس کا کام تفویض کیا۔ لیکن یہ فلاسفہ نئے ماحول سے برگشتہ خاطر ہو کر واپس چلے گئے۔اور بقول برٹرنڈ رسل، ’’گمنامی کے کہرے میں غائب ہو گئے۔‘‘

فلسفۂ فلوطین کے بنیادی تصورات

فلاطینوس کے فلسفے کا سنگ بنیاد تجلی (Emanation) کا تصور ہے۔اس کا عقیدہ تھا کہ ذاتِ احد سے بتدریج عقل، روح، روحِ انسانی، اور مادہ کا نزول (Descent) ہوتا ہے۔ تعمق و تفکر کے طفیل روحِ انسانی مادے کے تصرف سے آزاد ہو کر دوبارہ اپنے مبداءِ حقیقی سے جا ملتی ہے۔اسے

صعود اوپر جانا Ascent کہتے ہیں۔ عربی زبان میں اس نظریے کو فصل و جذب، ذات احد سے جدا ہو کر دوبارہ اس میں جذب ہو جانا، کہتے ہیں۔

فلاطینوس کی تثلیثِ ذات احدیث، عقل، روح پر مشتمل ہے اور عیسوی تثلیث سے مختلف ہے۔ عیسوی تثلیث کی طرح اس کے ارکان کا مقام ایک جیسا نہیں ہے۔ ذاتِ احد سب سے ارفع و اعلیٰ ہے۔ اس کے بعد عقل کا مقام ہے اور اس کے بعد روح کا درجہ ہے۔ اس تثلیت کے تیسرے رکن یعنی روح سے آفتاب، قمر اور دوسرے اجرام فلکی کا ظہور ہوا۔ روح سے انسان کی روح علوی پھوٹی۔ انسانی روح جب مادے کی طرف مائل ہوئی تو وہ اپنے مقام سے گر گئی اور روحِ سفلی کا نام پایا۔ مادے کے تصرف سے نجات پانے کے لیے وہ پیہم کشمکش کرتی ہے اور اپنے مبدائے حقیقی کی طرف پرواز کر جانے کے لیے بے قرار رہتی ہے۔

اس بے قراری کو فلاطینوس نے عشق کا نام دیا جو بعد میں ابنِ سینا کے تصورِ عشق اور صوفیہ کے عشقِ حقیقی کی صورت میں نمودار ہوا۔ پرواز یا صعود کی کوشش میں روح انسانی کو ناکامی ہو تو اسے کسی دوسرے آدمی یا جانور کے جسم میں حلول کرنا پڑتا ہے اور مادے کی آلائش سے آزاد ہو جائے تو وہ روح کل میں جذب ہو کر نشاط جاوداں کی حق دار ہو جاتی ہے۔

نظریۂ تجلی کی وضاحت کرتے ہوئے فلاطینوس نے آفتاب کی تمثیل سے کام لیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ذاتِ احد سے عقل اور روح کا بہاؤ ایسے ہوتا ہے جیسے آفتاب سے نور چھلک پڑتا ہے۔ لیکن جس طرح نور کے انعکاس سے سرچشمۂ آفتاب متاثر نہیں ہوتا، ایسے ہی عقل کے بہاؤ سے ذاتِ احد اثر پذیر نہیں ہوتی۔

مادہ وہ تاریکی ہے جہاں آفتابِ حقیقت کی شعاعیں نہیں پہنچنے پاتیں۔ کائنات کی تمام اشیاء کا ہیولیٰ یہی مادہ ہے۔ روح اسے صورت شکل عطا کرتی ہے۔ انسان کی روحِ علوی کا رابطہ روحِ کل سے بدستور قائم رہتا ہے۔ روحِ سفلی جو مادے سے قریب تر ہے، گناہ کا سرچشمہ اور ہوا و ہوسِ نفسانی کا مرکز ہے۔

اس مابعد الطبیعیات سے جو دستور اخلاق مرتب کیا جاسکتا ہے وہ ظاہر ہے۔ جب مادہ شر اور گناہ کا مرکز ٹھہرا تو بدیہی طور پر اس سے کنارہ کش ہونا بڑے گا تاکہ روحِ انسانی پاک اور منزہ ہو کر روح کل کی طرف پرواز کر سکے۔ نتیجتاً ایک نوافلاطونی کا فرض اولین یہ ہو گا کہ وہ عالمِ حواس سے منہ موڑ کر شبانہ روز مراقبے میں غرق رہے تاکہ اس کی روح میں پرواز کی صلاحیت پیدا ہو جائے۔ اس طرح نوفلاطونیت اخلاق و عمل میں زاویہ نشینی اور رہبانیت کی تلقین کرتی ہے۔

فلاطینوس مرتے دم تک اپنے عقائد پر کاربند رہا۔ اس کا دعویٰ تھا کہ مراقبے کی حالت میں اسے کئی بار روحِ کل میں جذب ہونے کا تجربہ ہوا۔ لیکن از خود رفتگی کی یہ کیفیت گریز پا ثابت ہوئی اور مادے کی کشش نے روح کو دوبارہ عالمِ سفلی میں کھینچ لیا۔ شاید اسی بنا پر فلاطینوس کی موت کے بعد اس کے پیروؤں نے یہ کہنا شروع کیا کہ اسے الہام ہوتا تھا اور اس سے معجزات کا صدور بھی ہوا تھا۔ ایک مرتبہ ایک مصور نے فلاطینوس کی تصویر کھینچنے کی خواہش کی۔ فلاطینوس نے انکار کرتے ہوئے کہا میرا جسم میرے وجود کا ایک غیر اہم حصہ ہے، اس کی تصویر کھینچنا بے سود ہے۔

بعض اہل علم نے یہ سوال اٹھایا ہے کہ آخر فلاطینوس کے مسلک کو نوفلاطونیت کا نام کیوں دیا گیا ہے اور افلاطون کے افکار سے اس کا رابطہ تعلق کیا ہے؟ بات یہ ہے کہ صحیح معنوں میں نوفلاطونیت کو

افلاطون کے فلسفے کا احیاء نہیں کہا جا سکتا۔ کیوں کہ اس میں افلاطون کے فلسفے کا صرف وہ پہلو پیش کیا گیا ہے جس کا تعلق اشراق، تصوف اور خوارقِ عادات سے ہے۔

افلاطون کی تحریروں سے نظریۂ امثال، مکالمہ فیدو کے متصوفانہ افکار، مکالمہ جمہوریہ اور سمپوزیم سے عشق کی بحث ماخوذ ہے۔ اور افلاطون کی سیاسی دلچسپیوں، خیر کی مختلف صورتوں کی بحث، اس کے ریاضیاتی افکار، اس کے اسلوب کی شگفتگی اور ڈرامائیت کو فلاطینوس نے نظر انداز کر دیا ہے۔

اپنی عمر کے اواخر میں افلاطون فیثاغورس کے نظریات سے بڑا متاثر ہوا تھا۔ حتیٰ کہ اس نے فیثاغورس کا نظریہ اعداد بھی اخذ کیا اور اخلاق میں اسی کی طرح رہبانیت اور گوشہ نشینی کی طرف مائل ہو گیا۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور کے مکالمات میں وہ فلسفیانہ مسائل کو عقلی استدلال کی روشنی میں دیکھنے کی بجائے ان کی وضاحت کرتے ہوئے استعاروں اور اساطیر سے کام لیتا ہے۔

فلاطینوس نے فلسفۂ افلاطون کے اسی اشراقی پہلو کو اس کی تعلیم کا اصل اور حاصل سمجھا اور اس پر مشرقی باطنیت کا پیوند لگا کر فلسفۂ نو فلاطونیت کی تشکیل کی۔

فلاطینوس کا تجلی کا نظریہ بھی افلاطون سے ماخوذ ہے۔ افلاطون نے ذاتِ احد کو خیرِ محض یا حسنِ ازل کا نام دیا تھا۔ اس کے خیال میں خیر اور حسن کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ ذات احد لامحدود اور مطلق محض ہے۔ انسانی عقل اس کا احاطہ کرنے سے قاصر ہے۔ وہ کائنات سے ماوراء ہے، کیوں کہ اگر وہ کائنات پر عمل فرما ہو گی تو اس ماورائیت میں فرق آ جائے گا۔

نظام کائنات کو برقرار رکھنے کے لئے چند ارواح ہیں جو ذاتِ احد اور کائنات کے مابین رابطے اور واسطے کا کام دیتی ہیں۔ لوگس ان ارواح کا نمائندہ ہے جو ذاتِ احد کی تجلی ہے اور کائنات کے مظاہر اس سے

پھوٹتے ہیں۔ چونکہ ذاتِ احد زمان و مکان سے بالاتر ہے، اس لیے عقل انسان کی رسائی اس تک نہیں ہوسکتی۔ البتہ نورِ باطن (اشراق) سے اس کی معرفت حاصل کی جاسکتی ہے۔

عالمِ سفلی ومادی، امثال (Ideas) کا عکس ہے، سایہ ہے۔ اس کی وضاحت کرتے ہوئے افلاطون نے غار کی مشہور تمثیل پیش کی۔ اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی یہ عالم حواس محض فریب نگاہ ہے۔ حقیقی عالم وہی ہے جو امثال کا مسکن ہے۔

افلاطون ذاتِ احد کو اس کائنات سے اس قدر بے تعلق اور ماوراء سمجھتا تھا کہ اس کے لیے ایک کا لفظ استعمال کرنا بھی نامناسب خیال کرتا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ ایک کا تصور کثرت کے تصور کے بغیر نہیں کیا جاسکتا۔ یعنی صرف ایک کہہ دینے سے کثرت لازم آجاتی ہے۔

فلاطینوس نے اس عقدے کو عقلی استدلال سے حل کرنے کی کوشش نہیں کی بلکہ عقیدۃً مان لیا کہ ذات باری ایک ہے اور کثرت سے ماوراء ہے۔ اس سوال نے اسے پریشان نہیں کیا کہ ایک کثرت سے ماوراء کیوں کر ہوسکتا ہے۔ اور اگر وہ کثرت سے ماوراء ہو تو کثرت اس سے متفرع کیسے ہوگی۔ جب ذات احد اور کائنات کے مابین کسی نوع کا تعلق نہیں ہوگا تو وہ کائنات تخلیق کیسے کرسکے گا۔

اس دقت کو عقلاً رفع کرنے کے بجائے فلاطینوس نے شعراء اور صوفیہ کی طرح استعاروں سے کام لیا اور کہا کہ کائنات ذات باری سے ایسے متفرع ہوئی جیسے آفتاب سے شعاعیں یا جیسے برف سے سردی یا جیسے مکڑی سے جالا وغیرہ۔

افلاطون کی طرح فلاطینوس کے ہاں بھی انسانی زندگی کا مقصد واحد یہ ہونا چاہئے کہ وہ مادی اور حواس کی دنیا سے بے تعلق ہونے کی کوشش کرے۔ اس کوشش میں انسان کو سب سے پہلے اپنی

روحِ علوی کو جسم اور حواس کی قید سے آزاد کرانا ہوگا۔ اس عمل کو وہ تصفیہ (Katharsis) کا نام دیتا ہے۔ اس کے بعد تفکر و تدبر کو بروئے کار لانا ضروری ہے۔

جب استغراق اور مراقبے کے طفیل روح کی توجہ عالم سفلی سے یکسر ہٹ جائے گی تو روح تفکر و تدبر سے بھی بے نیاز ہو جائے گی اور بلا واسطہ عقلِ اول (Nous) سے رابطہ استوار کر لے گی۔ اس مرحلے پر روح پر وجد و کیف کی حالت طاری ہو جائے گی اور اس عالم شکر و نشاط میں اسے ذاتِ احد کا وصال نصیب ہوگا اور وہ اس میں جذب ہو کر رہ جائے گی۔ لیکن قیدِ حیات میں ایسے لمحاتِ وارفتگی گریزاں ہوتے ہیں۔ اس بحث کو سٹیس نے ان الفاظ میں سمیٹا ہے:

''نو فلاطونیت کا بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ انسان وجد و کیف میں ذات باری تک رسائی حاصل کر لیتا ہے۔ عقل و خرد کا عجز و قصور نو فلاطونیت کا نقطۂ آغاز ہے۔ جہاں عقلی استدلال اپنی بے چارگی کا اعتراف کرتا ہے وہاں نو فلاطونیت وجد و حال کی مدد سے راستے کی رکاوٹوں سے گزر جانا چاہتی ہے۔ یونانی فہم جس مقام تک عقل کے وسیلے سے نہ پہنچ سکا، نو فلاطونیت وجدان کے ذریعے وہاں تک پہنچ جانا چاہتی ہے۔ اس کے مطابق جہاں عقل کی کوششیں ناکام رہیں وہاں والہانہ بے خودی کامیاب ہو جائے گی۔''

مشہور مورخ گبن نے نو فلاطونیت پر یہ الزام لگایا ہے کہ ان لوگوں نے فہمِ انسانی کو ملوث کر دیا ہے۔ وہ کہتا ہے:

''نو فلاطونی بڑے محنتی اور عمیق فکر کے مالک تھے۔ لیکن انہوں نے فلسفے کے مقصود کو نظر انداز کر دیا اور انسانی فکر کی تربیت کرنے کی بجائے الٹا اسے بگاڑ دیا۔ انہوں نے اس علم کو جو انسانی قوی سے

موافقت رکھتا ہے، فراموش کر دیا اور اخلاقیات، طبیعیات اور ریاضیات سے قطع نظر کر کے اپنی تمام قوت مابعد الطبیعیاتی بحثوں اور مناظروں میں ضائع کر دی۔ اس کے بعد ان لوگوں نے غیر مرئی عالم کے بھیدوں کو دریافت کرنے اور افلاطون اور ارسطو کے ایسے نظریات کے درمیان مفاہمت کرنے پر کمر ہمت باندھی جن سے عامۃ الناس کی طرح یہ نوفلاطونی فلاسفہ خود بھی ناآشنائے محض تھے۔"

بعض اہلِ علم کہتے ہیں کہ نوفلاطونیت ہندوستان کے نظریۂ اپنشد (Upanishads) سے متاثر ہوئی تھی اور فلاطینوس نے تناسخ اور فریب نفس (مایا) کے تصورات اس ماخذ سے لئے تھے۔ لیکن اس مفروضے کی توثیق کے لیے تاریخی شواہد بہم نہیں پہنچ سکے۔ اس میں شک نہیں کہ نوفلاطونیت اور اپنشدوں کی تعلیم میں اقدارِ مشترک موجود ہیں۔

اپنشدوں کی تعلیم بھی یہی ہے کہ پہلے آتما (انفرادی روح) کو دریافت کیا جائے اور پھر اسے برہما میں فنا کر دیا جائے۔ اور برہما یا آفاقی روح تک رسائی صرف وجدان سے ہی ممکن ہو سکتی ہے۔ عقلِ استدلالی اس کوشش میں ناکام رہے گی۔

لیکن تجلی کے جو مراحل نوفلاطونیت میں گنائے گئے ہیں ان کا اپنشدوں میں کہیں بھی کھوج نہیں ملتا۔ یہ نظریہ خود افلاطون کے فلسفے میں موجود تھا اس لیے فلاطینوس کو اپنشدوں سے رجوع لانے کی ضرورت محسوس نہیں ہو سکتی تھی۔

رہا تناسخِ ارواح کا مسئلہ تو یہ مصرِ قدیم میں بھی موجود تھا۔ غالب امکان یہی ہے کہ مصر ہی سے اس کا پھیلاؤ دوسرے ممالک میں ہوا۔ بقول ہیروڈوٹس اسے فیثاغورس نے مصرِ قدیم سے مستعار لیا تھا۔

اہلِ مصر روح کے غیر فانی ہونے کے قائل تھے اور موت کے بعد جسم کو ممی کی صورت میں محفوظ رکھتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ روح تین ہزار برس کے بعد مختلف نباتات، حیوانات، وغیرہ کا چکر کاٹ کر دوبارہ ممی میں واپس آجائے گی۔

فیثا غورس (Pythagoras) اور ایمپی دکلیس (انباذ قلس Empedocles) نے تو اس بات کا دعویٰ کیا تھا کہ انہیں اپنے گزشتہ جنموں کے حالات بخوبی یاد ہیں۔ ''جمہوریہ'' کے اواخر میں افلاطون نے بیان کیا ہے کہ لکاس دیوی لوگوں کو نئے نئے جنم عطا کرتی ہے۔ عارفیوس کی روح نے اپنے نے راج ہنس کا قالب انتخاب کیا، تھرسیٹیس نے بندر کا اور آگا ممنون نے عقاب کا۔ اسی طرح مایا کا تصور بھی افلاطون کے یہاں ملتا ہے جس کے مطابق عالمِ ظواہر یا عالمِ حواس، غیر حقیقی ہے اور محض نیرنگِ نظر ہے۔

ان حقائق میں یہ دعویٰ کرنا کہ فیثا غورس، افلاطون اور فلاطینوس وغیرہ کے نظریات پر اپنشدوں کی تعلیمات کا اثر پڑا تھا ایسا ہی بعید از قیاس ہے جیسے یہ خیال کہ اپنشدوں کے افکار یونانی فلاسفہ سے ماخوذ ہیں۔

عہدِ ظلمت (Dark Ages) کی ذہنیت پر فلوطین کا اثر

فلاطینوس نے عیسائیوں کے عقائد پر بالعموم اور عارفوں (Gnostics) کے افکار پر بالخصوص کڑی نکتہ چینی کی ہے۔ وہ عارفوں کے اس عقیدے کا مخالف تھا کہ دنیا شر کی تخلیق ہے اس لیے اس میں دلچسپی لینا گناہ ہے۔ فلاطینوس فطرت کے حسن و جمال کا پرستار تھا کیوں کہ اس کے خیال میں

فطرتی حسن بھی حسنِ ازل ہی کا پر تو ہے۔ فلاطینوس کے نظریات اس لحاظ سے بڑے اہم ہیں کہ وہ براہِ راست عیسوی علمِ کلام پر اور بالواسطہ مسلمانوں کے تصوف اور علمِ کلام پر اثر انداز ہوئے۔

آگسٹائن ولی (Saint Augustine) اس کا مداح تھا۔ اس کا خیال تھا کہ فلاطینوس کی روح میں افلاطون کی روح نے حلول کیا ہے اور افلاطوں کو وہ فلاسفہ کا مسیح کہا کرتا تھا۔ اس کا عقیدہ یہ تھا کہ عیسائیت اور نو فلاطونیت میں بنیادی توافق پایا جاتا ہے اور فلاطینوس کی تعلیمات میں خفیف سا ردو بدل کر دیا جائے تو اسے عیسائی کہنے میں کوئی تامل نہیں ہو گا۔ اسی بنا پر ارڈمان نے اپنی تاریخِ فلسفہ میں نو فلاطونیت کا ذکر از منۂ وسطیٰ کے مسیحی علمِ کلام کے ضمن میں کیا ہے۔

اس کے خیال میں اس مسلک کو یونانی فلسفے کی شاخ قرار دینا غلطی ہے۔ لیکن یہ رائے بوجوہ قابل قبول نہیں ہے۔ بقول سیٹس، عیسوی عقائد اور فلاطینوس کے افکار میں بنیادی اختلافات ہیں۔ نو فلاطونیت میں یونانِ قدیم کی اصنام پرستی کی روح کار فرما ہے۔ آگسٹائن ولی کی طرح کلیمنٹ ولی بھی نو فلاطونیت کا بڑا شیدائی تھا۔ وہ سکندریہ کا پہلا عیسائی اہلِ قلم ہے جس نے فلسفے اور عیسائی فکر و نظر میں مفاہمت پیدا کرنے کی کوشش کی تھی۔ چنانچہ از منۂ وسطی کے عیسائی متکلم عیسائیت کے پردے میں فلاطینوس کے افکار ہی کی تبلیغ کرتے رہے حتی کہ طامس اکوئنس نے ارسطو کے افکار کی اہمیت واضح کی۔ آج بھی کلیسائے روم کے علمِ کلام میں فلاطینوس کی تعلیمات باقی و برقرار ہیں۔

مسلم عہدِ ظلمت اور فلوطین

مسلمان مفکرین خلافتِ عباسیہ کے عہدِ زریں میں فلاطینوس کے افکار سے متعارف ہوئے تھے کیوں کہ انطاکیہ، نصیبین اور حران کے نسطوری عیسائیوں اور صابیئین نے یونانی فلاسفہ کی کتابوں

کو سریانی سے عربی میں ترجمہ کر دیا تھا۔ فلسطین اور شام کے عیسائی مدارس میں جس فلسفۂ یونان کی تدریس ہوتی تھی وہ بنیادی طور پر نو فلاطونی تھا۔ سریانی علماء ارسطو، فیثا غورس، ہیر یقلیتس وغیرہ فلاسفۂ یونان کی شرحِ نو افلاطونی افکار و عقائد کی روشنی میں کر رہے تھے۔ جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے، سکندر افرودیسی نے نفسیات ارسطو کی شرح مذہبی نقطہ نظر سے کی تھی۔ نتیجتاً وہ عربوں میں بڑی قبول ہوئی۔ الہیاتِ ارسطو (اثولوجیا) کا عربی ترجمہ 226 ہجری (840ء) میں ہوا تھا۔ یہ ارسطو کی تالیف نہیں تھی بلکہ فلاطینوس کے رسائل کی آخری تین کتابوں کی تلخیص تھی جو نیمیاح امیسوی نے لکھی تھی۔ عربوں نے غلطی سے اسے ارسطو کی تصنیف سمجھ لیا اور الٰہیات کے نو فلاطونی افکار ارسطو سے منسوب کر دیئے۔

اس طرح دنیائے اسلام میں افکارِ ارسطو کے پردے میں نو فلاطونی افکار کی خوب اشاعت ہوئی۔ اس اسلامی نو فلاطونیت کو ابنِ سینا اور ابنِ رشد نے پایہ تکمیل تک پہنچایا۔ مسلمان صوفیہ پر خاص طور سے نو فلاطونی تعلیمات کا گہرا اثر ہوا۔ چنانچہ جنید بغدادی، بایزید بسطامی، شہاب الدین سہروردی (شیخ اشراق مقتول)، شیخ اکبر محیی الدین ابن عربی، حتیٰ کہ غزالی تک کے بنیادی افکار نو فلاطونی کہے جا سکتے ہیں۔

تجلی کا نظریہ مسلمانوں میں ہر کہیں رواج پذیر ہو گیا۔ الکندی سے لے کر فارابی، اخوان الصفا، ابنِ سینا وغیرہ تک، سارے فلسفۂ اسلام کا سنگ بنیاد یہی نظریہ ہے۔ فلاسفۂ اسلام نے سکندر افرودیسی کی پیروی میں عقلِ کل کو عقلِ فعال کا نام دیا اور عقل انسانی کو عقلِ مستفاد کا۔ ان کے خیال میں عقل فعال ذات باری سے متفرع ہوئی ہے اور اس کے عمل سے عقل مستفاد کو فروغ ہوتا ہے۔ انسان

کوشش کرے تو عقلِ مستفاد، عقلِ اول میں جذب ہو سکتی ہے۔ ابنِ رشد کہتا تھا کہ انسانی روح کا وہی حصہ باقی رہے گا جو عقلِ اول یا عقلِ فعال میں جذب ہو جائے گا۔ اسے نظریۂ وحدتِ عقلِ فعال کہتے ہیں۔ ابنِ رشد نے اس کا منطقی نتیجہ بھی قبول کر لیا اور حشر نشر سے انکار کر دیا۔ فرینک تھلی کے الفاظ میں:

''مسلمان فلاسفہ کی رسائی ارسطو کی اصل تعلیمات تک نہ ہو سکی۔ وہ ان کی ترجمانی نو فلاطونی رنگ میں کرتے رہے۔ دراصل نو فلاطونی شرح کے پردے کو ہٹا کر ارسطو کی تعلیمات تک پہنچ سکنا اس زمانے میں سخت مشکل تھا کیوں کہ وہ صدیوں سے شرح و ترجمانی کے ملبے میں مدفون ہو چکی تھی۔ دو اصناف کو البتہ مستثنیٰ کیا جا سکتا ہے: منطق اور ریاضیات۔ جن میں مسلمانوں نے اجتہادی اضافے کئے۔''

مسلمانوں کے تصوف پر نو فلاطونی افکار کے بڑے گہرے اور دور رس اثرات ہوئے۔ بایزید بسطامی، جو پہلے صاحبِ حال صوفی ہیں، فنا فی اللہ کے مبلغ ہیں۔ جنید بغدادی نے فلاطینوس کی پیروی میں ذاتِ احد کو حسنِ ازلی اور محبوبِ اول کہہ کر پکارا اور عشقِ حقیقی کو تصوف و سلوک کا لازمہ قرار دیا۔ حلاج کے خیالات میں اوتار کا آریائی تصور نمایاں ہے لیکن اس کا یہ خیال کہ انسانی روح میں روحِ کل جلوہ فرما ہے، فلاطینوس سے ماخوذ ہے۔ ابنِ عربی نے نظریۂ وحدت الوجود اور فصل و جذب فلاطینوس سے لیا تھا۔

فلاطینوس کا خیال تھا کہ ذاتِ احد کائنات سے بے تعلق اور ماوراء بھی ہے اور اس میں طاری و ساری بھی ہے۔ ابنِ عربی نے بھی یہی کہا ہے۔ ابنِ عربی کا اللہ، افلاطون کا خیر محض اور فلاطینوس کی ذاتِ

احد ایک ہی مفہوم میں استعمال کئے گئے ہیں۔ شیخ اکبر نے فلاطینوس کی عقلِ اول کو حقیقتِ محمدیہ کا نام دیا ہے۔ ہسپانیہ میں نوفلاطونیت کی ترویج رسائل اخوان الصفا کی اشاعت سے ہوئی جن سے ابنِ عربی نے بھی استفادہ کیا تھا۔ ابنِ عربی کے شاگردِ رشید اور لے پالک مولانا صدر الدین قونوی، مولانا روم کے استاد تھے۔ مولانا روم ایک مدت تک ان کے درس میں شریک ہو کر فتوحات اور نصوص پر ان کی شرح و توضیح سے فیض یاب ہوتے رہے۔ مثنوی مولانا روم میں فصل و جذب کا جو نظریہ پیش کیا گیا ہے وہ ابنِ عربی کے واسطے سے فلاطینوس ہی کی صدائے بازگشت ہے۔ مثنوی کی ابتداء اس مشہور شعر سے ہوتی ہے۔

بشنو از نی چون حکایت می کند

از جدائی ہا شکایت می کند

اس میں روح انسانی کے اضطراب و التہاب کا نقشہ کھینچا ہے جو اپنے نیستان یا ماخذ حقیقی میں دوبارہ جذب ہونے کے لیے بے قرار ہے۔ اور اس کی جدائی میں نالہ و فریاد کر رہی ہے۔ عبد االکریم جیلی نے اپنی کتاب انسان کامل میں ابن عربی کا نظریۂ وحدت الوجود پیش کیا ہے۔ جیلی بھی فلاطینوس کی طرح وجودِ مطلق کا نزول تین مراحل میں تسلیم کرتے ہیں۔ البتہ انہوں نے عقلِ اول کو ہویت (وہ ہونا) اور روح کو انیت (میں ہونا) کے نام دیئے ہیں۔ اسی طرح روح انسانی کا صعود بھی تین مراحل میں دکھایا ہے جنہیں طے کر کے وہ انسانِ کامل بھی بن جاتی ہے اور دوبارہ وجودِ مطلق میں جذب ہو جاتی ہے۔ مولانا روم، عراقی، جامی، محمود شبستری، عطار، سنائی، ابنِ فارض، وغیرہ، صوفی شعراء کی پرسوز اور دلدوز شاعری نے ان نوفلاطونی افکار و تعلیمات کو اسلامی دنیا میں دور دور تک پھیلا دیا۔

صوفیہ کے اکثر سلسلوں نے عامۃ الناس میں ان تعلیمات کی ترویج کی حتیٰ کہ یہ مسلمانوں کے فکر و احساس کا محور بن گئیں۔ ابنِ تیمیہ، شیخ احمد سرہندی، محمد بن عبد الوہاب نجدی، وغیرہ کی مخالفت کے باوجود ابھی تک ان کا اثر و نفوذ باقی و برقرار ہے۔

جمالیاتی ذوق کی تسکین

فلاطینوس کے افکار و آراء پر محاکمہ کرتے وقت اس حقیقت کا پیشِ نظر رہنا ضروری ہے کہ ہر عظیم مفکر کے نظریات میں چند دوامی عناصر لازماً موجود ہوتے ہیں۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ نئے نئے علمی انکشافات قدماء کے بعض نظریات کو بدل دیتے ہیں اور بعض کو اوہامِ باطل ثابت کر دکھاتے ہیں۔ آج فلاطینوس کا تجلی کا نظریہ کون تسلیم کرے گا یا اس کی رہبانیت، جذب و سکر اور نزول و صعود کو کون مانے گا۔ اس کی نفسیات داستانِ پارینہ بن چکی۔ اس کی اخلاقی قدریں فرسودہ ہو چکیں۔ لیکن کائنات کے مظاہر میں تعمق و تفکر کی جو دعوت فلاطینوس نے آج سے کم و بیش ڈیڑھ ہزار برس پہلے دی تھی اس کی اہمیت سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا۔ برٹرنڈ رسل اپنی کتاب ''نئی دنیا کے لیے نئی امیدیں'' میں لکھتے ہیں:

''میرا خیال ہے کہ فلاطینوس دوامی مظاہرِ عالم میں تفکر و تدبر کی دعوت دینے میں حق بجانب تھا لیکن اس کا یہ خیال غلط تھا کہ یہ تفکر ہی کسی شخص کو نیک بنانے کے لیے کافی ہے۔ تفکر اس وقت مفید اور صالح ثابت ہو گا جب اس کا رشتہ عمل سے استوار ہو گا۔ اس سے عمل کو تقویت ہونی چاہئے۔ ..ورنہ یہ محض فرار کا وسیلہ ہے۔''

برٹرنڈ رسل کا یہ خیال صحیح ہے کہ تعمق و تفکر سے عمل کو تحریک و تقویت ہونی چاہئے لیکن اس خیال کا اظہار یوں بھی کیا جا سکتا ہے کہ عمل، تعمق و تفکر سے عاری ہو تو وہ انسان کو اپنے منصب سے گرا کر وحوش کی سطح پر لے آتا ہے۔ اس دور کی مغربی تہذیب کا المیہ یہی ہے کہ مغرب میں صرف عمل ہی عمل رہ گیا ہے۔ اہل مغرب ایک نہ ختم ہونے والی دوڑ دھوپ میں منہمک ہیں اور ادھر ادھر دیکھے بغیر دیوانہ وار آگے آگے بھاگے جا رہے ہیں۔

حسنِ ازل کا تصور جو فلاطینوس کے فکر و نظر کا محور تھا، شاید آج قابل قبول نہ ہو لیکن اس کا یہ قول کہ حسن کی قدر صرف مغنی عشاق اور فلاسفہ ہی جان سکتے ہیں، آج بھی اتنا ہی صحیح ہے جتنا کہ صدیوں پہلے تھا۔ دانتے کے طربیۂ خداوندی کی جان ''جلوۂ حسن ازل'' ہے جو دنیائے ادب میں بے مثل سمجھا جاتا ہے۔ یہ خیال فلاطینوس ہی سے مستعار ہے۔

آج ہم پانی میں چاند کا عکس دیکھ کر شاید فلاطینوس کی طرح چاند کی تلاش میں سر گرداں نہ ہوں لیکن چاند کے حسین عکس کو پانی میں دیکھ کر متاثر نہ ہونا تو ہمارے بھی بس کی بات نہیں ہے۔ اور اس حسین عکس کی طرف توجہ دلانا بھی کوئی معمولی کارنامہ نہیں ہے کہ بڑے سے بڑے فن کاروں اور شعراء کو بھی اس سے زیادہ کی توفیق ارزانی نہیں ہو سکی۔ (2)

موجودیت، وجودیت سے الگ ہے

ایگزسٹنشیلزم (Existentialism) کا ترجمہ بعض لوگوں نے وجودیت سے کیا ہے جو صحیح نہیں ہے۔ وجود Being کا ترجمہ ہے۔ Existent کا ترجمہ موجود ہے۔ مزید براں

وجودیت سے ہمارے یہاں وحدت الوجود یا ہمہ اوست مراد ہے۔ جو صوفیہ اس نظریے کے قائل ہوئے ہیں انہیں وجودی یا وجودیہ کہا گیا ہے۔(3)

منابع

1 . محمد مہدی گرجیان، نرجس رود گر، ''انعکاسِ فلسفۂ فلوطین در حکمتِ صدر المتالہین''، حکمت اسراء، بہار 1391 شمارہ 11۔

2 . سید علی عباس جلالپوری، ''روایاتِ فلسفہ''، باب: نوفلاطونیت، خردافروز، جہلم۔

3. سید علی عباس جلالپوری، ''روایاتِ فلسفہ''، باب: موجودیت پسندی، خردافروز، جہلم۔

2. تصوف کو مذہب کا جزء سمجھنا فکری مغالطہ ہے—سید علی عباس جلالپوری

لفظ صوفی صوف (اونی کھادی) سے مشتق ہے۔ ابتدائی دور کے زہاد جو دوسری صدی ہجری کے لگ بھگ خراسان، مصر اور عراق میں نمودار ہونے لگے تھے، صوفی کہلاتے تھے کیوں کہ وہ صوف یا اونی کھادی کا لباس پہنتے تھے۔

ابن خلدون، شہاب الدین سہروردی اور سید علی ہجویری کا یہی خیال ہے جس کی تائید نولد کہ نے کی ہے۔ ابوریحان البیرونی لکھتا ہے کہ صوفی کا لفظ یونانی لفظ سوف (بمعنی دانش) سے مشتق ہے اور اس کا معنی دانش مند کا ہے، لیکن یہ خیال قرینِ صحت نہیں ہے۔

قدیم زمانے میں تصوف کو سرِیّت (Mysticism) یا باطنیت (Esotericism) کے نام دیئے گئے تھے۔ سریت کہنے کی وجہ یہ تھی کہ اس کے ساتھ پُراسرار خفیہ رسوم کی ادائیگی وابستہ تھی۔ قدیم مصر اور یونان میں بعض لوگوں نے خفیہ حلقے بنا رکھے تھے جو عوام کی نظروں سے چھپ کر ایسی رسوم ادا کرتے تھے جن کا مقصد حصولِ بقا ہوتا تھا۔

تاریخ میں یونانیوں کے الیسینی اسرار اور عارفی مت کا ذکر آیا ہے کہ دایونیسیس دیوتا اور دمتیر دیوی کی پرستش خاص طریقوں سے کی جائے تو انسان موت کے بعد بھی زندہ رہ سکتا ہے۔ جیسے دانہ گندم زمین میں بویا جائے تو آکھوا پھوٹ نکلتا ہے۔ روح کی بقا کے لیے جو رسمیں ادا کی جاتی تھیں، وہ آج تک پردہ خفا میں ہیں کہ ان کا ظاہر کرنا حلفاً ممنوع تھا۔ ان اسرار کی تعلیم صرف خواص کو چھپ کر دی جاتی تھی۔

فیثاغورس کے شاگرد دو جماعتوں میں منقسم تھے: اہلِ ظاہر یا (Exoteric) جنہیں ظاہری علوم پڑھائے جاتے تھے اور اہلِ باطن یا (Asoteric) جنہیں باطنی علوم کی تعلیم دی جاتی تھی۔ لفظ باطنیت مؤخر الذکر ہی سے یادگار ہے۔ یہی حال قدیم ہندو ویدانتوں کا تھا۔ اُپنشد کا لغوی معنی ہے قریب بیٹھنا۔ یعنی گرو خاص چیلوں کو اپنے پاس بٹھا کر باطنی اسرار سکھایا کرتے تھے۔

سریت یا باطنیت کا آغاز مذہب، سائنس اور فنونِ لطیفہ کی ابتدا کی طرح صحیِ تاریخ کے دھندلکوں میں چھپا ہوا ہے۔ اتنا یقینی ہے کہ مذہب کی طرح سریت بھی روح کے قدیم تصور کی پیداوار ہے۔

غاروں کے عہد کا انسان نیند کی حالت میں دیکھتا کہ وہ دور دراز کے جنگلوں میں گھوم پھر رہا ہے یا مرے ہوئے عزیزوں سے ملاقات کر رہا ہے لیکن جاگنے پر دیکھتا کہ وہ تو اپنے غار میں لیٹا ہوا تھا۔ بار بار کے مشاہدے سے اس کے ذہن میں یہ بات راسخ ہو گئی کہ اس کے اندرون میں کوئی شے ایسی بھی ہے جو جسم کو چھوڑ کر چلی جاتی ہے اور پھر واپس آ کر اس میں داخل ہو جاتی ہے۔ اسی شے کو بعد میں روح یا آتما کا نام دیا گیا۔

یہ دور انتسابِ ارواح (Animism) کا تھا۔ انسان نے اپنے علاوہ سورج، چاند، ستاروں، جانوروں، درختوں، چٹانوں وغیرہ کو بھی ارواح منسوب کر دیں۔ شدہ شدہ یہ خیال پیدا ہوا کہ انسان کی روح موت کے بعد درختوں یا جانوروں میں چلی جاتی ہے۔ یہی آواگون یا سنسار چکر کا اساسی تصور ہے جو تمام قدیم اقوام میں پایا جاتا تھا۔

ہیرو ڈوٹس کے بقول نسخِ ارواح کا یہ عقیدہ مصر قدیم سے دوسری اقوام نے اخذ کیا تھا۔ مصری نعش کو ممی کی صورت میں محفوظ رکھتے تھے تاکہ مردے کی روح جانوروں، پودوں وغیرہ کا چکر لگا کر واپس اپنے جسم میں آئے تو اسے صحیح سلامت پائے۔ قدیم یونانی اور ہندی بھی نسخِ ارواح کو مانتے تھے۔

بزرگوں کی ارواح اور اجرامِ سماوی کی پوجا نے ان کے مذہب کو جنم دیا۔ جس کا بنیادی عقیدہ یہ تھا کہ کائنات میں ایسی عظیم ہستیاں موجود ہیں جو نوع انسان کے مقدر پر متصرف ہیں۔ ان کی تالیف قلب کو ضروری سمجھا جاتا تھا۔ فریزر کہتا ہے:

''مذہب ان فوق الطبع قوتوں کی تالیف قلب کا نام ہے جو اہلِ مذہب کے خیال میں انسانی زندگی پر متصرف ہیں۔''

ٹیلر کے خیال میں: ''مذہب فوق الطبع قوتوں پر اعتقاد کا نام ہے۔''

چنانچہ ان فوق الطبع ہستیوں کے استرضا کے لیے پوجا کی رسمیں وضع کی گئیں۔ ان کے لیے عظیم ہیکل تعمیر کئے گئے۔ ان کی مورتیوں کو قیمتی لباس پہنائے گئے اور ہیرے جواہرات سے مرصع کیا گیا۔ انہیں عطریات میں غسل دینے لگے۔ ان کے معبدوں کو بخور کی لپٹوں میں بسایا گیا۔ ان کی قربان گاہوں میں جانور اور انسان بھینٹ چڑھائے جاتے تھے اور ان کی تفریح کے لیے جادو ر نگاہ عورتیں صبح و شام رقص کرتی تھیں۔ ان رسوم کی ظاہری ادائیگی کو نیکی اور نجات کا موجب سمجھا جاتا تھا۔

ایک گروہ ایسے لوگوں کا تھا جو ظاہری رسومِ عبادت کو چنداں اہم نہیں سمجھتے تھے اور روح کو مادی جسم کی قید سے نجات دلانے کی فکر میں رہتے تھے۔ اس مقصد کے لیے وہ ریاضت اور نفس کشی کو بروئے کار لاتے تھے۔ انہی لوگوں کو اہلِ باطن یا سریت پسندوں کا پیش رو سمجھا جا سکتا ہے۔

جب ہم قدماء یونان یا اپنشدوں کے مؤلفین تک پہنچتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ باطنیت فلسفے میں بھی سرایت کر چکی تھی۔

ویدانت اور فیثا غورسیت، دونوں کا اساسی عقیدہ یہ ہے کہ عالم مادی جسے ہم حسیات سے ادراک کرتے ہیں غیر حقیقی ہے، فریبِ نگاہ ہے، مایا ہے، روح کا زنداں ہے۔ حقیقی عالم اس سے ماوراء ہے۔ اس کا ادراک حواس سے نہیں بلکہ اس باطنی قوت سے ہو سکتا ہے جو مجاہدۂ نفس سے قلبِ انسان میں پیدا ہوتی ہے۔ اس باطنی قوت کو وجدان اور اشراق کے نام دیئے گئے اور اسے کشف و انشراح کا مبداء سمجھا جانے لگا۔

قدیم باطنیت یا عرفان کی دو مشہور روایات ہیں: یونانی اشراق اور ہندی ویدانت۔ ان کے تاریخی جائزے سے سریت یا تصوف کے وہ خدوخال واضح ہو جاتے ہیں جو شروع سے ہی اسے رواجی مذہب سے ممتاز کرتے رہے ہیں اور جن سے اعتنا نہ کرنے کے باعث یہ غلط فہمی عام ہو گئی ہے کہ تصوف مذہب کا جزوِ محض ہے۔

یونانی اشراق کا آغاز باضابطہ طور پر فیثا غورس (440–500 ق م) سے ہوا جو عارفی مت کا ایک مصلح تھا۔ عارفی مت کا تعلق شراب اور سرور کے دیوتا دایونیسیس سے تھا۔ جس کے پجاری شراب پی کر عالم کیف و مستی میں رقص کرتے ہوئے جلوس نکالتے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ اس حالت وجد

وحال میں دیوتا ان کے اندر حلول کر جاتا ہے۔ اس مت کی ترویج اور اشاعت میں تھریس کے مغنی عارفیوس کا بڑا ہاتھ تھا.

عارفیوس اور اس کے پیرو زندگی کو دکھ اور دنیا کو روح کا زنداں خیال کرتے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ انسانی روح پیدا ہوتے ہی جنم چکر میں گرفتار ہو جاتی ہے۔ اس چکر سے نجات پانے کے لیے تعمق اور وارفتگی کو بروئے کار لانا ضروری ہے۔

فیثاغورس نے عارفیوس کی تعلیمات کو مرتب کیا اور ایک تعلیمی انجمن کی بنیاد رکھی۔ وہ نسخِ رواح کا قائل تھا اور دعویٰ کرتا تھا کہ اسے اپنے گذشتہ جنموں کے واقعات یاد ہیں۔ ایک دن فیثاغورس نے دیکھا کہ ایک شخص اپنے کتے کو بے دردی سے پیٹ رہا ہے اور کتا بری طرح چیخ رہا ہے۔ فیثاغورس نے اُسے کتے کو مارنے سے منع کیا اور کہا اس کی چیخوں میں میں نے اپنے ایک مرے ہوئے دوست کی آواز پہچان لی ہے۔

فیثاغورس عقلیت اور عرفان کا جامع سمجھا جاتا ہے۔ وہ کہتا تھا کہ فلسفیانہ تدبر اور عارفانہ وجد وحال سے انسانی روح مادے کی بندشوں سے آزاد ہو جاتی ہے اور انسان جنم چکر سے نجات پا لیتا ہے۔ فیثاغورس کا اعداد کا نظریہ بھی تاریخِ فلسفہ و تصوف میں خاصا اہم ہے۔ وہ عدد کو تمام وجود کی اصل مانتا ہے اور کہتا ہے کہ کائنات میں جو کچھ بھی توافق و تناسب دکھائی دیتا ہے انہی اعداد کی بدولت ہے۔ بعد میں افلاطون نے ان اعداد کو امثال کا نام دیا اور اخوان الصفا نے اعداد کا ایک مستقل فلسفہ مرتب کر دیا۔

اس ضمن میں فیثا غورس کے ایک شاگرد پارمی نائڈیس الیاطی کا ذکر بھی ضروری ہے۔اس نے وجود واحد کا نظریہ پیش کیا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ وجود یا ''ایک'' ہی حقیقتِ کبریٰ ہے جو تمام کائنات کو محیط ہے۔ یہی خیال بعد میں وحدتِ وجود کے نام سے موسوم ہوا۔ پارمی نائڈیس کے خیال میں کائنات خدا ہے، زندہ فطرت ہے اور غیر متغیر ہے۔ کثرت فریب ادراک ہے۔

زینو الیاطی نے منطقی استدلال سے ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اشیاء کی حرکت ناممکن ہے اور کثرت غیر حقیقی ہے۔ ایمپی دکلیس (435–495ق م) فیثا غورس کی طرح جنم چکر اور تنسخ ارواح کا قائل تھا۔ وہ کہتا تھا کہ موت کے بعد انسانوں کی روحیں حیوانات اور نباتات میں چلی جاتی ہیں۔ اسی عہد میں ہیر یقلیتس اور انا کساغورس نے Nous اور Logos یا ''آفاقی ذہن'' کے وہ تصورات پیش کیے جو بعد میں مسیحی عرفان اور مسلمانوں کے تصوف میں داخل ہو گئے۔ ان کا ذکر آئندہ اوراق میں تفصیل سے آئے گا۔

یونان کا مشہور فلسفی افلاطون جہاں عقلیت پرستوں اور مثالیت پسندوں کا امام سمجھا جاتا ہے وہاں سریت پسندوں اور اہلِ باطن کا مرشد بھی مانا گیا ہے۔ اس کے فلسفے میں فیثا غورس کی باطنیت، الیاطی فلاسفہ کی عقلیت اور جدلیت اور سقراط کی اعلیٰ قدروں کی ازلیت کا لطیف امتزاج ہوا ہے۔ اس کے امثال (Ideas) عالم حقیقی سے تعلق رکھتے ہیں۔ عالم مادی سے ماوراء ہیں، ازلی و ابدی ہیں۔ عالم مادی کی تمام اشیاء ان کے عکس ہیں۔ ان امثال کا ادراک صرف عقل استدلالی سے ہی ممکن ہو سکتا ہے۔ عالم حواس غیر حقیقی ہے۔ مادہ ناقص ہے۔

جب امثال مادے میں منعکس ہوتے ہیں تو وہ مسخ ہو جاتے ہیں۔ یہیں سے افلاطون کی باطنیت کی ابتدا ہوتی ہے۔ وہ فیثا غورسیوں کی طرح کہتا ہے کہ ارواح عالم مادی سے آنے سے پہلے اپنے اپنے ستاروں میں مقیم تھیں۔ ان پر مادی عالم کی کشش غالب آئی تو انہوں نے جسم کی قید قبول کر لی۔ ارواح اس قید سے رہائی پا کر دوبارہ اپنے مسکن کو لوٹ جانے کے لیے مضطرب رہتی ہیں۔

افلاطون عارفیوں کی طرح تنسخ ارواح کا قائل ہے اور کہتا ہے کہ موت کے بعد نیک یا بد اعمال کی رعایت سے انسانی روح نئے قالب میں جاتی ہے۔ مثلاً احمق کی روح مچھلی کے قالب میں جاتی ہے اور بدی کرنے والے کی روح عورت کا روپ دھار لیتی ہے۔ افلاطون دو قسم کی روحوں کا ذکر کرتا ہے۔ ایک موت کے بعد فنا ہو جاتی ہے دوسری باقی رہتی ہے۔

غار کی مشہور تمثیل میں اس نے یہ خیال پیش کیا ہے کہ عالم مادی یا سایوں کا عالم غیر حقیقی ہے اور نظر کا فریب ہے۔ وہ کہتا ہے ایک غار ہے جس میں چند قیدی اس طرح جکڑے ہوئے بٹھائے گئے ہیں کہ وہ اپنے دائیں بائیں یا پیچھے کی طرف نہیں دیکھ سکتے۔ ان کی پشت پر ایک راستہ ہے جس کے پیچھے آگ کا الاؤ روشن ہے۔ اس راستے پر جو لوگ گزر رہے ہیں، غار میں بیٹھے ہوئے قیدی ان کے عکس اپنے سامنے کی دیوار پر دیکھ رہے ہیں۔ یہ قیدی صرف عکس ہی دیکھ سکتے ہیں اس لیے گزرنے والوں کی حقیقت سے ناواقف رہتے ہیں۔ اس تمثیل سے افلاطون یہ بات واضح کرنا چاہتا ہے کہ مادی دنیا کے رہنے والے صرف سائے یا عکس ہی دیکھنے پر قادر ہیں۔ اس لیے امثال کی حقیقت سے واقف نہیں ہو سکتے۔ یہ تمثیل ویدانتوں کے مایا کے تصور کی یاد دلاتی ہے۔

ایک مکالمے ''ایراس'' میں افلاطون نے عشق حقیقی کا وہ نظریہ پیش کیا ہے جس کے اثرات بعد کے مسیحی اور مسلمان صوفیوں پر بڑے گہرے ہوئے۔ وہ کہتا ہے کہ روزِ ازل سے عشق کا تعلق حسنِ ازل سے رہا ہے۔ جب کوئی شخص اس دنیا میں کسی حسین آدمی کو دیکھتا ہے تو معاً اس کے ذہن میں حسنِ ازل کی یاد تازہ ہو جاتی ہے کہ اس آدمی کا حسن، حسنِ ازل کا ہی عکس ہے۔ اس یاد سے حسن کا مشاہدہ کرنے والے پر وجد و حال کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔ ارسطو نے عالمانہ رنگ میں یہی بات کہی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کائنات کی تمام اشیاء محرک غیر متحرک کی طرف کھنچی چلی جاتی ہیں۔ اس بے پناہ ہمہ گیر کشش و حرکت کے باعث کائنات کا کارخانہ قائم ہے۔

افلاطون کا عرفانی نظریہ سکونی ہے۔ اس میں انسانی جدوجہد یا تگ و دو کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ جب امثال کو ازلی و ابدی مان لیا جائے اور کائنات کی اشیاء کو ان کے بے جان عکس یا سائے کہا جائے تو عالم مادی یا سایوں کی دنیا کو سنوارنے یا بہتر بنانے کی تحریک کیسے ہو سکتی ہے؟ افلاطون کے خیال میں انسانی کوششوں کا مقصود محض یہ ہے کہ تفکر و تعمق یا وجد و حال کو بروئے کار لا کر روح کو جسم کے زنداں میں نجات دلائی جائے۔

فلپ، شاہِ مقدونیہ، نے یونانی ریاستوں کی متحدہ فوجوں کو شکست فاش دے کر یونان کی آزادی و خود مختاری کا خاتمہ کر دیا اور اس کے ساتھ یونانی فلسفے میں اجتہادِ فکر کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ رومیوں کے دورِ تسلط میں رواقیت کی اشاعت ہوئی جس کا بانی زینو تھا۔ رواقی فلاسفہ میں مارکس آریلیس، سنیکا اور ایپک ٹیٹس قابل ذکر ہیں۔

رواقیئین مادیت پسند تھے۔ ان کے خیال میں کوئی غیر مادی شے موجود نہیں ہو سکتی اور علم صرف حسیات کے واسطے سے ہی حاصل کیا جا سکتا ہے۔ وہ خدا اور روح کو بھی مادی ہی تصور کرتے ہیں اور وحدت وجود کے قائل ہیں۔ وہ کائنات کو جسم اور خدا کو روح مانتے ہیں۔ خدا کو کائنات سے الگ اور کائنات کو خدا سے الگ تسلیم نہیں کرتے۔ کائنات کو خدا کہہ کر انہوں نے ہمہ اوست یا وحدتِ وجود کے جس نظریے کی اشاعت کی وہ بعد میں صوفیا کی الٰہیات کا سنگ بنیاد ثابت ہوا۔ رواقیئین نے کائنات کو خدا کہہ کر فلسفے کو مذہب سے قریب تر کر دیا تھا۔

اسکندریہ کے نواشراقی فلسفی Plotinus یا فلاطینوس (عرب اسے افلاطونِ الٰہی یا فلاطن کہتے تھے) نے افلاطون کے اشراقی افکار و عقائد کی ترجمانی فیثاغورسی باطنیت کے رنگ میں کی جس سے نواشراقیت یا نو فلاطونیت کا مکتب فکر معرض وجود میں آیا۔ نواشراقیت کو عیسائیت کی روز افزوں مقبولیت اور اشاعت کے خلاف فلاسفۂ یونان کی آخری اضطراری کوشش کہا گیا ہے۔

فلاطینوس کے پیش رو فلو یہودی نے لوگس (لغوی معنی کلمہ، لفظ، نثر)، یا آفاقی ذہن، کو خدا اور کائنات کے درمیان ضروری واسطہ قرار دیا تھا جو کائنات کی تکوین اور نوعِ انسان کی تخلیق کا باعث ہوا۔ یہی تصور بعد میں عیسائی الٰہیات میں کلمہ یا جنابِ مسیح، اور ابنِ عربی کے افکار میں حقیقتِ محمدیہ کی صورت میں نمودار ہوا۔

بہر حال فلو یہودی استغراق اور مراقبے کی دعوت دیتا تھا اور فیثاغورسیوں کی طرح مادے کو شر کا مبداء خیال کرتا تھا۔ فلاطینوس کا دوسرا اہم پیش رو سکندر افرودیسی تھا جو 198ء تا 211ء ایتھنز میں

فلسفہ کا درس دیتا رہا۔ سکندر افرودیسی نے ارسطو کے افکار کو مذہب کا جامہ پہنانے کی کوشش کرتے ہوئے عین العیون کو خدا کا نام دیا۔

فلاطینوس کی نواشراقیت کی تدوین سے پہلے سریّت اور باطنیت کے جو افکار و عقائد دنیائے علم میں رواج پا چکے تھے ان کی تلخیص درج ذیل ہے۔

1۔ انسان کی روح مادے کی قید میں گرفتار ہے۔ انسانی کوشش کا مقصد واحد یہ ہے کہ اسے اس زنداں سے نجات دلائی جائے۔ اس مقصد کے لیے ترکِ علائق، زاویہ نشینی، استغراق اور نفس کشی ضروری ہے۔

2۔ مادہ شر کا مبداء ہے اس لیے مادی دنیا سے گریز لازم ہے۔

3۔ زندگی دکھ ہے۔ اس دکھ کا باعث جنم چکر ہے جس میں انسان پیدا ہوتے ہی گرفتار ہو جاتا ہے۔

4۔ مادی عالم غیر حقیقی ہے، فریبِ ادراک ہے، عقل و خرد اس کی کنہ کو نہیں پا سکتی۔ اس کے ادراک کے لیے نورِ باطن یا اشراق کی ضرورت ہے۔ جو حالت سکر و وارفتگی میں میسر آتا ہے۔

5۔ کائنات کی تمام اشیاء حسنِ مطلق یا حسنِ ازل کی طرف حرکت کر رہی ہیں۔ عشق یہی حرکت یا کشش ہے۔ حسن جہاں کہیں بھی ہو حسنِ ازل کا پرتو ہے اور عشق کا متقاضی ہے۔

6۔ کائنات میں ہر کہیں آفاقی ذہن کار فرما ہے جو کائنات کے توافق کو برقرار رکھے ہوئے ہے۔ یہ آتشی یا مادی ہے۔

7۔ ''وجود'' یا ''ایک'' ہی حقیقتِ کبریٰ ہے۔ اس کے علاوہ کچھ موجود نہیں ہے۔

8۔ کائنات ہی خدا ہے۔ خدا اور کائنات ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہیں۔

نواشراقیت میں سریت، فیثاغورسیت، عارفیت اور افلاطون کے افکار کا امتزاج ہوا ہے۔ فلاطینوس نے افلاطون کی عقلیت سے قطع نظر کر لی اور اس کے مکالموں قید و جمہوریہ اور سمپوزیم سے فیثاغورسی باطنیت، کشف و شہود اور عشق کے نظریات اخذ کر کے نئے سرے سے ان کی ترجمانی کی۔

افلاطون نے کہا تھا کہ خیرِ محض یا حسنِ ازل یا ذاتِ احد (اس کے ہاں یہ سب مترادفات ہیں) کا ادراک عقلِ انسانی سے ممکن نہیں ہے۔ حسنِ ازل اور کائنات کے درمیان چند ارواح بطور وسائل کے کام کرتی ہیں جن کی نمائندگی لوگس کرتا ہے۔ یہی لوگس کائنات کے تمام مظاہر کا ماخذ ہے۔ حسنِ ازل کائنات سے ماوراء ہے۔ اس کا عرفان نورِ باطن یا اشراق ہی سے ممکن ہے۔

افلاطون کی طرح فلاطینوس بھی انسانی زندگی کا مقصد یہ سمجھتا ہے کہ روح علوی کو جسم اور مادے کی قید سے نجات دلائی جائے۔ استغراق اور مراقبے کی حالت میں روح عالم مادی سے بے تعلق ہو جاتی ہے اور وجد و حال کے عالم میں ذاتِ احد سے واصل ہو جاتی ہے۔

فلاطینوس کا دعویٰ تھا کہ حالت سکر و نشاط میں وہ اپنی زندگی میں کئی بار اس اتصال سے بہرہ ور ہوا تھا۔ فلاطینوس روح کے مقابلے میں پیکر خاکی کو حقیر سمجھتا تھا۔ اس کا شاگرد فرفوریوس لکھتا ہے:

"اسے اس بات سے بھی شرم محسوس ہوتی تھی کہ اس کی روح جسد خاکی میں مقید ہے۔ ایک دن ایک دوست کسی مصور کو لے کر آیا کہ فلاطینوس کی تصویر کھچوائے۔ فلاطینوس نے اسے منع کر دیا

اور کہا تم جس شے کی تصویر کھینچنا چاہتے ہو (یعنی ظاہری جسم) وہ تو میرے وجود کا حقیر ترین پہلو ہے۔"

فلاطینوس نے فیثا غورسیوں اور افلاطون کے نظریات میں تجلی کے تصور سے نظم وضبط پیدا کرنے کی کوشش کی۔ دنیائے فلسفہ میں اسی تصور کو فلاطینوس کی دین سمجھا جاتا ہے۔ فلاطینوس ذاتِ احد کو ذاتِ بحت (ذات محض) کہتا ہے۔ اس کے خیال میں ذاتِ بحت سے بتدریج عقل، روح، ارواحِ علوی و سفلی اور مادے کا اشراق ہوا ہے۔ انسانی روح مادے کی کثافت میں ملوث ہو جاتی ہے اور استغراق و تعمق کی مدد سے نجات پا کر عالم بالا کو لوٹ جاتی ہے۔ اسے فصل و جذب یا تنزل و صعود کا نظریہ بھی کہا جاتا ہے (فصل یعنی جدا ہونا، جذب یعنی ضم ہونا، تنزل یعنی نیچے آنا، صعود یعنی اوپر جانا)۔

فلاطینوس کے خیال میں ذاتِ بحت سے پہلا اشراق عقل کا ہوا۔ عقل سے روح کا اشراق ہوا اور پھر بتدریج مادہ صورت پذیر ہوا۔ فلاطینوس کے استعارے کے پیش نظر ذاتِ بحت کے آفتاب سے جو کرنیں پھوٹتی ہیں وہ عقل، روح اور ارواح سفلی و علوی کو اپنی تابانی سے منور کرتی جاتی ہیں حتیٰ کہ تاریکی آ جاتی ہے۔ یہی تاریکی مادہ ہے۔ انسانی روح مادے کی آلائش سے آزاد ہو کر اصلی مبداء کو صعود کر جاتی ہے۔ یہ نو اشراقی نظریہ بعد کے فلاسفہ وجودیہ اور صوفیا کے عقول یا تنزلات ستہ کی شکل میں بار بار سامنے آتا ہے۔

بعض مورخین فلسفہ کے خیال میں فلاطینوس ان بدھوں سے بھی مستفید ہوا تھا جو کثیر تعداد میں سکندریہ میں بود و باش رکھتے تھے۔ انہی کی تقلید میں فلاطینوس نے قربانیوں اور گوشت خوری سے

منع کیا تھا۔ اس ضمن میں ایران کے ایک مدعی نبوت مانی کا ذکر بھی ضروری ہے جو بدھ مت کے عقائد سے متاثر ہوا تھا۔

مانی کے ظہور سے صدیوں پہلے بدھ مت کے مہایانا فرقے کی اشاعت افغانستان اور خراسان میں ہو چکی تھی۔ جہاں جابجا بدھوں کے ستوپ اور چھتریاں قائم تھیں۔ بلخ بدھوں کا بہت بڑا مرکز تھا۔ یہاں کے معبد کے ایک مہا پجاری یا پرمک کی اولاد مسلمان ہو کر بعد میں برامکہ کے نام سے مشہور ہوئی تھی۔ ایران میں صدیوں سے بدھ مت اور مجوسیت کے درمیان تاثیر و تاثر کا سلسلہ قائم تھا۔

مانی نے ترک علائق اور تجرد گزینی بدھوں ہی سے مستعار لی تھی کہ مجوسیت میں اسے ممنوع سمجھا جاتا تھا۔ مانی فلاطینوس کا معاصر تھا۔ چنانچہ مانویت اور نواشراقیت کی اشاعت دوش بدوش ہوئی۔ دونوں مادے کو شر کا ماخذ بتاتے تھے اور رہبانیت کی تلقین کرتے تھے۔

ان کی تعلیمات نے ابتدائی دور کے عیسائیوں کو روح کی گہرائیوں تک متاثر کیا تھا۔ یہ معلوم کر کے چنداں تعجب نہیں ہوتا کہ مسیحی رہبانیت کا آغاز مصر ہی سے ہوا۔ آگسٹائن ولی عیسائی ہونے سے پہلے مانوی رہ چکا تھا۔ وہ افلاطون کا ذکر والہانہ شیفتگی سے کرتا ہے۔ عیسائیت کی اشاعت کی ابتدائی صدیوں میں مصر، شام اور خراسان میں نواشراقیت، مانویت، مسیحی رہبانیت اور سمنیت (بدھ مت) کے عقائد پر ہر کہیں بحث و مباحثہ کا بازار گرم تھا۔

دنیائے اسلام میں ان عقائد کی اشاعت اویسہ، خراسان اور گندی شاپور کے مدرسوں کے واسطے سے ہوئی جو عیسائیوں نے شام، ایران اور عراق میں قائم کر رکھے تھے۔ فلاطینوس اور فرفوریوس کی کتابیں اور ان کی شرحیں شامی زبان میں منتقل ہو چکی تھیں اور ان مدرسوں میں پڑھائی جاتی تھیں۔

ان کتابوں میں افلاطون، ارسطو، ایمپی دکلیس اور فیثا غورس کے افکار کی ترجمانی نو اشراقی رنگ میں کر کے ان کی تطبیق عیسائی عقائد سے کی جاتی تھی۔

مامون الرشید کے زمانے میں بیت الحکمت کے علماء نے ان کتابوں کے ترجمے عربی میں کئے جن سے مسلمانوں کے مذہبی عقائد میں ہلچل مچ گئی اور متکلمین نو اشراقی افکار کی مطابقت مذہب کے عقائد سے کرنے لگے۔ فیثا غورسی اور نو اشراقی افکار کی اشاعت کے باعث مذہب اسلام سیکڑوں فرقوں میں منقسم ہو گیا اور نسخ ارواح، سریان، امتزاج، تجسیم، حلول اور اوتار کے نو اشراقی آریائی افکار اسلامی تعلیمات میں نفوذ کر گئے۔ مسلمانوں کے فلسفے اور علم کلام کی طرح تصوف بھی انہی افکار کی اشاعت سے صورت پذیر ہوا تھا۔

تصوف کی الٰہیات وہی ہے جو اخوان الصفاء، الکندی، فارابی اور ابنِ سینا کے نظریات میں دکھائی دیتی ہے۔ فنا فی اللہ، فصل و جذب، تجلی، سریان وغیرہ کے نو اشراقی افکار سب سے پہلے اخوان الصفا نے مرتب کیے تھے۔ انہی کی خوشہ چینی بعد کے اہلِ فکر و نظر نے کی۔ ڈی بوئر اپنی تالیف تاریخ فلسفہ اسلام میں لکھتے ہیں:

"اخوان الصفا نے بھی فنا فی اللہ کا نظریہ پیش کیا ہے۔ روح مادے کی آلائش سے رہائی پا کر پاک ہو جاتی ہے اور اپنے مبدائے حقیقی میں دوبارہ جذب ہو جاتی ہے۔ انسانی روح ترک علائق اور ریاضت شاقہ ہی سے عرفان نفس اور معرفت الٰہیہ حاصل کر سکتی ہے۔"

"اخوان الصفا نے حروف و اعداد کا فیثا غورسی تصور پیش کیا ہے۔ ایک کا عدد ان کے خیال میں وجود کا ماخذ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اقلیدس اور ریاضی کا مطالعہ انسان کو حیات کی بندشوں سے نجات دلا کر

اسے روحانیت سے آشنا کراتا ہے۔ منطق کا تعلق بھی ریاضی سے ہے۔ان کے خیال میں خدا سے عالم مادی و روحانی کا صدور تجلی سے بتدریج ہوا ہے۔ یہ مدارج اس طرح کے ہیں۔

خدا سے روح فعال، روح فعال سے روح منفعل یا روح عالم، اس سے مادہ عالم طبیعی، جسد مطلق اور عالم بروج کا بتدریج صدور ہوا۔ عناصر عالم مادی اور جمادات، نباتات، حیوانات جو ان عناصر سے بنے ہیں ان سب میں ذات خداوندی طاری و ساری ہے۔ان کے خیال میں روح انسانی، روح عالم سے نکلی ہے۔"

تنزلات ستہ یا عقول کا سریانی نظریہ الکندی، فارابی اور ابن سینا نے تفصیل سے پیش کیا ہے۔ کندی کی عقول اسکندر افرودیسی کی تالیف "روح سے متعلق" کی دوسری جلد سے ماخذ ہیں۔ الکندی کہتا ہے کہ ذاتِ احد سے عقلِ فعال کا صدور ہوا۔ عقلِ مستفاد یا عقلِ انسانی، عقلِ فعال سے صادر ہوئی۔ فارابی عقولِ اربعہ کا ذکر کرتا ہے۔ عقلِ ہیولائی جس کی مدد سے انسان محسوسات سے معقولات کو اخذ کرتا ہے۔ عقل بالفعل وہ فکری صلاحیت ہے جو اس قبول و اخذ میں معاون ہوتی ہے۔ عقلِ فعال جو خارج یعنی خدا سے صادر ہوتی ہے، اور عقلِ مستفاد انسانی ذہانت ہے۔ ہمہ اوست یا وحدتِ وجود کا نظریہ بھی اس سے مماثل ہے۔ عقلِ فعال ذاتِ احد سے صادر ہوئی۔ عقلِ فعال سے روحِ کلؔ، رُوحِ کلؔ سے روح اور روح سے مادے کا صدور ہوا۔اس طرح تمام مادی عالم میں خدا کی ذات طاری و ساری ہے۔

ابن رشد نے بعد میں کہا کہ عقلِ انسانی یا عقلِ منفعل جسمِ انسان میں مقیم و مشخص ہے۔ موت کے بعد صرف عقلِ فعال باقی رہے گی۔ عقلِ انفرادی جسم کی فنا کے ساتھ فنا ہو جائے گی۔ اس طرح اس نے حیات بعد موت اور حشر اجساد سے انکار کیا ہے۔

شیخ شہاب الدین سہر وردی مقتول نے، جنہیں شیخ الاشراق کہا جاتا ہے، حکمت الاشراق میں نور کا جو نظریہ پیش کیا ہے وہ بھی سریانی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ نورِ مطلق یا نورِ قاہرہ تمام کائنات میں نفوذ کئے ہوئے ہے۔ مادہ تاریکی ہے اور نورِ مطلق کا سایہ ہے۔ شر مادے کی طرف میلان کا نام ہے۔

شیخ الاشراق افلاطون کو صاحبِ نعمات وانوار کہتے ہیں اور خدا کو نور الانوار واجب لذاتہ کہتے ہیں۔ نور منقسم ہے دو حصوں میں: نور فی نفسہ لنفسہ (نور اپنی ذات کے لیے، جو نور محض ہے) اور نور فی نفسہ لغیرہ (نور اپنی ذات میں غیر کے لیے، جو عارض ہے)۔ انسان کے اندر جو انوار ہیں انہیں وہ الانوار الجردۃ المدبرۃ کہتے ہیں۔ ان کے خیال میں تاریکی اور اس کے تمام مظاہر عیون کے سائے ہیں۔ «جميع الحيات الظلمانيه ظلال للحيات العاقله».

ان کا ادعا یہ ہے کہ نظریۂ نور کا آغاز ایران کے فلاسفہ جاماسپ، فرشاوشتر اور بزرجمہر کے افکار سے ہوا۔ حکمت الاشراق میں لکھتے ہیں:

"جو شعاع پہنچتی ہے نور الانوار سے نورِ اول کو، وہ کامل تر ہے بہ نسبت اس شعاع کے جو نورِ ثانی کو پہنچتی ہے۔ ثابت ہوا کہ پہلا حاصل نور الانوار سے ایک ہے اور وہ نور قریب تر ہے نور الانوار سے، اور عظیم ہے۔ حکیمِ فاضل زردشت کا یہ مزعوم ہے کہ اول جو چیز خلق ہوئی موجودات سے وہ بہمن ہے، پھر اردی بہشت، پھر شہر یور، پھر اسفندادند، پھر خورداد ہے، پھر امرداد ہے۔ اور ایک دوسرے

سے پیدا کئے گئے، جیسے چراغ سے چراغ بغیر اس کے کہ کچھ اول سے کم ہو جائے۔ اور زردشت نے ان انوار کو دیکھا اور ان سے علومِ حقیقی کا استفادہ کیا۔"

ظاہراً شیخِ اشراق کے اس نظریئے میں فلاطینوس کا نظریۂ تجلی اور زردشت کی نور اور ظلمت کی دوئی ممزوج ہو گئی ہے۔ فلاطینوس کی ذاتِ بحت ان کے ہاں نور الانوار بن گئی ہے، جس سے بتدریج انوار کا صدور ہو رہا ہے۔ یہ خیال کہ پہلا حاصل نور الانوار سے ایک ہے، ابنِ سینا سے ماخوذ ہے۔ جو کہتا ہے کہ خدا واحد بالذات ہے اور جو چیز واحد بالذات ہو اس سے بالذات صرف ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے۔ چنانچہ خدا سے عقلِ اول کا صدور ہوا۔ «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد».

صوفیا نے تنزلات ستہ کا جو تصور پیش کیا ہے اس میں فلاطینوس کے نظریۂ تجلی و صدور کی جھلک صاف صاف دکھائی دیتی ہے۔ میر ولی الدین لکھتے ہیں:

"نزول کے بے شمار منازل ہیں لیکن کلی اعتبار سے ان کا چھ میں حصر کیا جا سکتا ہے۔ انہیں صوفیا تنزلاتِ ستہ کہتے ہیں۔ ان میں پہلے تین میں احدیت، وحدیت، وحدانیت، مراتبِ الٰہیہ ہیں۔ باقی تین مراتب کونیہ ہیں، روح، مثال، جسم۔ ان سب کے بعد انسان کا درجہ ہے یعنی احدیت، وحدیت، واحدیت، روح، مثال، جسم اور انسان۔ ان میں احدیث خدا کی ذاتِ محض ہے۔"

فلاطینوس کے نظریہ صدور کی اس متصوفانہ ترجمانی کا آغاز قشیری سے ہوا تھا۔ عشق کا نو اشراقی تصور ہمیں فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق وغیرہ کے ہاں واضح صورت میں دکھائی دیتا ہے۔

فارابی کہتا ہے کہ خدا خود عشق ہے اور تکوین عالم کا سبب بھی عشق ہے جس کے سبب اجرام سماوی ایک دوسرے سے مربوط ہیں۔ عشق کی مدد ہی سے انسان معرفتِ الٰہیہ حاصل کرتا ہے اور اپنے روحانی کمال کو پہنچتا ہے۔

ابنِ سینا نے حصولِ کمال کی کوشش کو عشق کا نام دیا ہے۔ افلاطون کی طرح وہ کہتا ہے کہ کائنات حسنِ ازل کی طرف بے پناہ کشش محسوس کر رہی ہے۔ یہی کشش عشق ہے۔ کائنات کی اشیاء اس کشش کے باعث حسنِ ازل کی طرف حرکت کر رہی ہیں اور بتدریج کمال کو پہنچ رہی ہیں۔ یہ کشش جمادات سے شروع ہو کر نباتات، حیوانات اور انسان کو بتدریج اعلیٰ ترین مقامات کی طرف لے جاتی ہے۔ ابنِ سینا نے کہا ہے کہ حقیقتِ مطلق حسنِ ازل ہے جو عالمِ ظواہر میں اپنے حسن و جمال کی تجلیاں دیکھ رہی ہے۔

شیخ الاشراق کہتے ہیں کہ نیچے کے ہر نور کو اپنے سے بلند تر نور کا عشق ہے۔ یہ عشق ان انوار کو نور الانوار، یعنی خدا، تک لے جاتا ہے۔ خدا حسنِ کامل ہے، اس لیے وہ اپنے ہی عشق میں محو ہے۔ وہ خود ہی عاشق ہے اور خود ہی اپنا معشوق بھی ہے۔

افلاطون کی طرح صوفیا بھی خدا کو حسنِ ازل مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حسن اپنے اظہار پر مجبور ہوتا ہے اور عشق کا طالب ہوتا ہے۔ یہی اظہارِ حسن کی تمنا کائنات کی تخلیق کا باعث ہوئی۔ صوفیا حسنِ مطلق یا حُسنِ ازل کو جمال کہتے ہیں اور دوسری ہر قسم کی ظاہری خوبصورتی کو حسن کا نام دیتے ہیں۔ عشقِ مجازی کا آغاز ظاہری انفرادی حسن سے ہوتا ہے۔ اس سے اگلا مرحلہ عشق حقیقی کا ہے، جس میں حُسنِ ازل کی تجلیات کا ورود ہونے لگتا ہے۔

صوفیا نے نواشراقی افکار کی عملی تعبیر کی کوشش کی۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، نواشراقیت کا آغاز مصر سے ہوا تھا جو مسیحی رہبانیت کا مرکز بن گیا۔ خراسان صدیوں سے بدھ مت کا گڑھ تھا چنانچہ مسلمانوں میں اہلِ عرفان کا ظہور مصر سے ہوا اور زہاد خراسان میں نمودار ہوئے۔

815ء میں اسکندریہ میں صوفیا کی ایک جماعت دکھائی دینے لگی جن کے رئیس عبد الرحمن صوفی تھے۔ ذوالنون مصری (متوفی 861ء) نے سب سے پہلے معرفت کا تصور مسلمانوں کے تصوف میں داخل کیا۔ انہوں نے اور رابعہ بصری نے اپنے اشعار میں پرجوش عشق حقیقی کا اظہار کیا ہے۔ ابو سعید الخراز البغدادی (متوفی 890ء)، ذوالنون مصری کے مرید تھے۔ انہوں نے فنا فی اللہ کا جو نظریہ پیش کیا وہ واضح طور پر قدیم عارفیوں اور نواشراقیوں سے ماخوذ ہے۔ مصر کی یہ روایت بغداد اور بصرہ میں بڑی مقبول ہوئی۔

خراسان کے مکتب تصوف کا آغاز ابراہیم بن ادھم سے ہوا۔ اس مسلک کی اشاعت میں ان کے مرید شفیق بلخی (متوفی 810ء) پیش پیش تھے۔ مکتب خراسان کے صوفیا نے جس زاویہ نشینی، ذکر و فکر اور تجرد گزینی کی تبلیغ کی وہ صدیوں سے خراسان کے بدھوں کے توسط سے رواج پا چکی تھی۔ مسلمانوں کے تصوف میں ان دونوں روایتوں کا امتزاج عمل میں آیا ہے۔

فضیل بن عیاض (متوفی 883ء) مرو کے رہنے والے تھے۔ ان کا ارشاد ہے:

"مجھے خدا سے عشق ہے اس لیے میں اس کی عبادت کرتا ہوں۔"

احمد بن خضرویہ بلخ کے باشندے تھے۔ کہتے ہیں:

''اپنی روح کو فنا کرو تاکہ وہ زندگی کو پالے۔''

ابوالحسن نوری خراسانی (متوفی 907ء) فرماتے ہیں:

''تصوف ہے ہی دنیا سے دشمنی اور خدا سے دوستی۔''

یحییٰ بن معاذ بلخی کا قول ہے:

''زاہد اس جہان کے لذات کو ترک کر دیتا ہے۔ صوفی آخرت کے لذات کو بھی خیر آباد کہہ دیتا ہے۔''

بایزید بسطامی خراسانی فرماتے ہیں:

''میرے جبے کے نیچے خدا ہے۔ میں ہی ساقی ہوں، میں ہی پیالہ ہوں، میں ہی مے خوار ہوں۔''

اور

''میں خدا کی طرف گیا۔ میرے اندرون سے آواز آئی، او تم میں۔''

سبحانی ما اعظم شانی: ''میں پاک ہوں، میری شان کس قدر عظیم ہے۔''

جنید نہاوندی کا ارشاد ہے:

''تیس برس تک خدا جنید کی زبان سے بولتا رہا اور کسی کو خبر نہ ہوئی۔''

"صوفی ظاہر میں انسان ہے باطن میں خدا ہے۔"

ابو بکر شبلی خراسانی کہتے ہیں:

"تصوف حواس پر قابو پانے اور حبس دم کا نام ہے۔"

"صوفی دنیا میں ایسے رہے جیسے وہ پیدا ہی نہیں ہوا۔"

ان کے خیال میں جہنم اللہ تعالیٰ کا فراق ہے اور جنت اس کے دیدار کا نام ہے۔ مشہور صوفی شاعر جلال الدین رومی کہتے ہیں:

با مریداں آں فقیر محتشم!!

بایزید آمد کہ نک یزداں منم

گفت مستانہ عیاں آں ذوفنون

لا اللہ الا انا ہا فاعبدون

ترجمہ: "وہ پر شوکت فقیر بایزید اپنے مریدوں کے سامنے آئے اور بولے دیکھو میں خدا ہوں۔ اس با کمال نے مستانہ وار کہا کوئی معبود نہیں مگر میں۔ پس میری عبادت کرو۔"

رومی تنزل و صعود اور فنا فی اللہ کا نظریہ ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔

صد ہزاراں حشر دیدی اے عنود

تا کنون ہر لحظہ از بدو وجود

از جمادی بے خبر سوئے نما

وز نمائے سوئے حیات وابتلا

باز سوئے عقل و تغیرات خویش

باز سوئے خارج این پنج و شش

تالب بحر ایں نشان پایماست

پس نشان پادرون بحر لاست

ترجمہ: ''اے سرکش تو نے اپنے آغاز و پیدائش سے اب تک لاکھوں حشر دیکھے ہیں۔ تو جمادات سے نما کی طرف آیا۔ نما سے حیواناتی زندگی اور پھر انسانی آزمائش میں پڑا۔ پھر عقل و تمیز کی طرف۔ اس کے بعد حواس خمسہ اور جہات ستہ سے نکل کر مقام حقیقت پر فائز ہوا۔ ان وجودی تغیرات کے نشاناتِ پا کنارِ دریا تک ہیں۔ اور ذات باری تعالی کے سمندر میں داخل ہو کر یہ نشانِ پا معدوم ہو گئے۔''

فلاطینوس کی عقل اور روح کا جنہیں بعد میں عقلِ اول، عقلِ فعال، روحِ عالم، عقلِ کل، نفسِ کل کے نام دیئے گئے، ان الفاظ میں ذکر کرتے ہیں۔

عقلِ کل و نفسِ کل مرد خداست

عرش و کرسی را مدان از وی جداست

عقلِ جزوی عقل را بد نام کرد

کام دنیا اوے رانا کام کرد

روحِ انسانی مادی علائق کی اسیر ہو کر اپنے اصل مبداء کو بھول جاتی ہے۔

سالہا ہم صحبتی و ہمدمی

باعناصر داشت جسم آدمی

روح او خود از نفوس واز عقول

روح اصل خویش را کردہ نقول

از نفوس واز عقول باصفا

نامہ می آید بجان کاے باوفا

یارگان پنج روزہ یافتی

روز یاران کہن برتافتی

ترجمہ: ''آدمی کا جسم برسوں عناصر کے ساتھ صحبت و رفاقت رکھتا ہے۔اس کی روح خود عالم نفوس وعقول سے ہے مگر اپنے اصل سے اعراض کئے ہوئے ہے۔ان پاک نفوس اور عقول کی طرف سے روح کی طرف نامہ و پیام آتا ہے کہ اے بے وفا تو نے دنیا میں پانچ دن کے یار پا لئے ہیں۔ان میں مل کر پرانے یاروں سے رخ پھیر لیا ہے۔''

تمام حسن و جمال محبوبِ ازلی کے حسن ہی کا عکس ہے۔

خوب رویاں آئینہ خوبی او

عشق ایشان عکس مطلوبی او

ہم باصل خود رود این خد و خال

دائما در آب کے ماند خیال

جملہ تصویر است عکس آبِ جو ست

چوں بمالی چشم خود خود جملہ اوست

ترجمہ: ''تمام حسین اس کے حسن کے آئینے ہیں۔ان کی معشوقی، اس کی مطلوبی کا عکس ہے۔یہ عکس ہیں، وہ اصل ہے۔یہ سب خد و خال اپنے اصل کی طرف چلے جاتے ہیں۔ہمیشہ پانی میں عکس کب رہتا ہے۔یہ مظاہر کی سب صورتیں آبِ جو کے عکس ہیں۔اگر تم اپنی آنکھ ملو تو معلوم ہو کہ سب وہی خود ہے۔''

رومی کے علاوہ عراقی، سنائی، عطار اور جامی نے بھی فصل وجذب اور ہمہ اوست کے ان نواشراقی افکار کو شاعری کے روپ میں پیش کیا ہے۔

حسین بن منصور حلاج (858ء تا 922ء) نے حلول یا اوتار کا نظریہ تصوف میں شامل کیا۔ کتاب الطواسین میں وہ ناسوت، ملکوت، جبروت، لاہوت اور ہاہوت کے عوالم کا ذکر کرتے ہیں۔ ناسوت تاریکی کا عالم ہے جس میں انسان بستے ہیں۔ ملکوت فرشتوں کا مسکن ہے۔ جبروت میں نور جلال جلوہ فگن ہے۔ لاہوت نورِ جمال کی منزل ہے اور ہاہوت خاص حق کا مقام ہے۔ حلاج کہتے ہیں کہ ھو ھو (روحِ یزدانی جو جناب رسالت مآبؐ میں ظاہر ہوئی) تکوینِ عالم اور تخلیقِ آدم سے پہلے موجود تھی۔ منصور کے اشعار میں سریان اور حلول کے مضامین ملتے ہیں۔ کہتے ہیں۔

سبحان من اظهر ناسوته

سوسنا لا هوته الثاقب

ثم بداني خلعة ظاهراً

في صورة الاكل والشارب

حتى تعد عانيه خلقه

كلخطة الحاجب بالحاحب

ترجمہ: ''کیا پاک وہ ذات جس نے ناسوت میں اپنے چمکتے ہوئے لاہوت کو ظاہر کیا۔ پھر اپنی مخلوق میں کھانے پینے والوں کی شکل میں ظاہر ہو گیا۔ یہاں تک کہ اس کی مخلوق نے صاف صاف اس کا معائنہ کیا۔''

ایک شعر میں کہا ہے:

بيني و بينک انی اليازعني

فارفع بلطفک اني من البين

ترجمہ: ''میرے اور تیرے درمیان 'میں' حائل ہو کر جھگڑ رہا ہے۔ اپنے لطف و کرم سے اس میں کو درمیان سے نکال دے۔''

آخر ''میں'' کا پردہ اٹھ گیا۔ حلاج نے ''انا الحق'' کا نعرہ بلند کیا اور سولی پر گاڑ دیئے گئے۔

شیخ اکبر محی الدین ابن عربی نے اپنی مشہور کتاب فصوص الحکم میں وحدت الوجود یا ہمہ اوست کو نہایت شرح وبسط سے پیش کیا ہے۔ وہ منطقی استدلال کے ساتھ کشف و اشراق کو بھی بروئے کار لاتے ہیں۔ اپنی قطبیت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''جب اللہ تعالٰی نے آدمؑ سے لے کر محمدؐ تک تمام انبیاء اور رسل کے ذوات مجھے دکھا دیئے تو میں ایک مقام و مشہد میں قائم کیا گیا تھا۔ یہ واقعہ شہر قرطبہ میں 586 ہجری میں ہوا۔ اس جماعتِ انبیاء میں سے کسی نے مجھ سے گفتگو نہیں کی مگر ہودؑ نے، ہودؑ نے تمام انبیاء کے جمع ہونے کی وجہ بیان کی کہ شیخ ابن عربی کو قطبیت کی مبارک باد دیں۔'' (فصوص الحکم، فص ہودیہ)

اسی طرح ایک مکاشفے کا بیان یوں کرتے ہیں کہ میں نے حالت کشف میں دیکھا کہ کتاب فصوص الحکم رسولِ خداؐ نے مجھے دی اور اسے ظاہر کرنے کی اجازت بھی مرحمت فرمائی۔

بر سبیل تذکرہ شیخ احمد سرہندی نے شیخِ اکبر کے ہمہ اوست کی تردید کی تو انہوں نے بھی یہ دعویٰ کیا کہ حالت کشف میں اُن پر یہ حقیقت القا ہوئی تھی کہ ہمہ اوست غلط نظریہ ہے۔ اس بات کا فیصلہ کون کر سکتا ہے کہ دونوں بزرگوں میں سے کس کا کشف صحیح تھا؟

بہر حال شیخِ اکبر کے نظریہ وحدت الوجود کا حاصل یہ ہے کہ موجود بالذات خدا کے سوا کوئی نہیں۔ سب ماسوااللہ موجود بالعرض ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ صفات ذات کی عین ہیں۔ کائنات صفات کی تجلی ہے۔ اس لیے کائنات بھی عین ذات ہے۔ آسان زبان میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ کائنات سے علیحدہ خدا کا وجود نہیں ہے۔ ابنِ عربی رب اور بندے کو ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں سمجھتے۔ فتوحاتِ مکیہ کے ابتدائی اشعار میں فرماتے ہیں:

الرب حق والعبد حق

ياليت شعر من المكلف

ان قلت عبد فذاك ربا

او قلت رب اني يكلف

ترجمہ: ''رب بھی خدا ہے اور بندہ بھی خدا ہے۔ پھر مکلف کون رہا؟ کوئی بھی نہیں۔ اگر تم کہتے ہو عبد تو وہی رب بھی ہے۔ جسے تم رب کہتے ہو وہ مکلف کیسے ہو گا؟''

اس عقیدے کی رو سے تکالیفِ شرعی ساقط ہو جاتی ہیں۔ ابن عربی نے علمائے ظاہر کے خوف سے جابجا مذہبی زبان میں اپنے عقائد کو پیش کیا ہے اور ان کی تشریح میں قرآنی آیات بھی لکھ گئے ہیں۔ لیکن ان کے اصل عقائد چھپے نہ رہ سکے اور علماء نے سخت گرفت کی۔ ابنِ تیمیہ نے وحدتِ وجود کو

صریح کفر و زندقہ قرار دیا۔ اس موضوع پر انہوں نے ایک رسالہ تالیف کیا جس کا نام ''حقیقت مذہب الاتحادیین'' ہے۔ اس میں صاف صاف لکھتے ہیں کہ ابنِ عربی کا نظریہ وحدت الوجود کفر ہے اور ابنِ عربی کا یہ کہنا کہ وجود عین وجود خالق ہے اور وجود عین اعتبار سے واحد ہے کھلا ہوا الحاد ہے۔

ابنِ عربی نے وہ نتائج قبول کر لئے جو ان کی سریانی الٰہیات سے متبادر ہوتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ کائنات کا نہ کوئی آغاز ہے نہ انجام ہو گا۔ وہ عدم سے وجود میں آنے کے قائل نہیں ہیں۔ وہ زندگی کو فریب ادراک مانتے ہیں اور ایسے شخصی خدا کے قائل نہیں ہیں جو عالمِ مادی سے علیحدہ موجود ہو اور اس کی تنظیم کر رہا ہو۔ وہ لاالہ الااللہ کی بجائے لاموجود الااللہ کہتے ہیں۔

شیخِ اکبر نے نواشراقیوں کا صدور یا تجلی کا نظریہ پیش نہیں کیا۔ لیکن ان کے اعیانِ ثابتہ افلاطون کے امثال ہی کی بدلی ہوئی صورتیں ہیں۔ ابنِ عربی کے خیال میں اعیانِ ثابتہ حقیقتِ مطلق اور عالمِ ظواہر کے درمیان ضروری واسطے ہیں جنہیں وہ مفاتح الغیب بھی کہتے ہیں۔

شیخِ اکبر نے حقیقتِ محمدیہ کے تصور کی شکل میں فلاسفہ یونان کا لوگس کا مشہور و معروف نظریہ پیش کیا ہے۔ یاد رہے کہ ان کی حقیقتِ محمدیہ جناب رسالت مآبؐ کی شخصیت نہیں ہے بلکہ یزدانی قوت ہے جو تکوینِ عالم اور تخلیقِ آدم کا باعث ہوئی ہے۔ اور حلاج کے ھوھو سے ملتی جلتی ہے۔ ابن عربی کے روحانی شاگرد مولانا روم جناب رسالت مآبؐ کی زبانی فرماتے ہیں:

نقش تن را نا فتاد از بام طشت

پیش چشم کل آت آت گشت

بنگرم در غورہ می بینم عیاں

بنگرم در نیست شے بینم عیاں

بنگرم سر عالمی بینم نہاں

آدم و حوا نرستہ از جہاں

من شمار او قت ذرات الست

دیدہ ام پابستہ و منکوس واست

از حدوث آسمان بے عمد

آنچہ دانستہ بدم افزون نشد

من شمار اسرنگوں مے دیدہ ام

پیش ازان کز آب و گل بالیدہ ام

ترجمہ: ''انسانی وجود کی صورت ابھی ظاہر نہیں ہوئی تھی کہ میری آنکھ کے سامنے ہر وجود میں آنے والی شے موجود ہو گئی۔ کچے انگوروں پر نظر کرتا ہوں تو ان کے اندر صاف طور سے شراب دیکھ لیتا ہوں۔ میں معدوم کے اندر نگاہ ڈالتا ہوں تو شے کو صاف موجود پاتا ہوں۔ میں بعید کی بات پر نگاہ ڈالتا ہوں اور اس وقت ایک مخفی عالم کو دیکھ رہا ہوں جب کہ آدم اور حوا جہان میں پیدا بھی نہ ہوئے تھے۔ میں نے تم کو الست کے دن یعنی یوم میثاق میں ذرات کی سی مخلوق ہونے کے وقت سے قیدی

اور سر نگوں اور مغلوب دیکھا ہے۔ جو کچھ مجھے مخلوقات کے ظہور سے پہلے معلوم ہو چکا تھا۔ اس بے ستون آسمان کے پیدا ہونے سے اس میں کسی قسم کا اضافہ نہیں ہوا۔ جو کچھ اب موجود ہے وہی مجھے پہلے سے معلوم تھا۔ قبل اس کے کہ میں آب و گل سے پیدا ہوا میں نے تم کو قید میں سر نگوں دیکھا۔"

ایک اور جگہ جناب رسالت مآبؐ ہی کی زبانی فرماتے ہیں:

گر بصورت من ز آدم زادہ ام

من ز معنی جد جد افتادہ ام

کز برائے من بدش سجدہ ملک

وز پے من رفت بر ہفتم فلک

پس ز من زائید در معنی پدر

پس ز میوہ زاد در معنی شجر

اول فکر آخر آمد در عمل

خاصہ فکرے کاں بود وصف ازل

ترجمہ: ''اگرچہ بظاہر میں آدم سے پیدا ہوں لیکن حقیقت میں دادے کا دادا ہوں کیوں کہ میرے لیے ہی ان کو فرشتوں نے سجدہ کیا اور میرے لیے ہی وہ ساتویں آسمان پر گئے۔ پس حقیقت میں باپ مجھ سے پیدا ہوا۔ پس حقیقت میں درخت میوے سے پیدا ہوا۔ تجو تیر میں آنے والی چیز وجود میں پیچھے آتی ہے۔ خصوصاً وہ چیز جو ازل صفت ہو۔''

ابنِ عربی کی حقیقتِ محمدیہ، جو ازلی و ابدی قوتِ یزدانی ہے، مولانا روم کے افکار میں شخصیت کی صورت میں نمودار ہو گئی ہے۔ ابن عربی نے حقیقتِ محمدیہ کو حقیقت الحقائق، عقلِ اول، العرش، قلم الاعلیٰ، انسانِ کامل، اصول العالم، آدمِ حقیقی، البرزخ، اکھیولا اور قطب الاقطاب کے نام بھی دیتے ہیں۔ ان کے عقیدے کے مطابق حقیقتِ محمدیہ کائنات کو برقرار رکھے ہوئے ہے اور اللہ تعالیٰ کی تخلیقی قوت بھی یہی ہے۔ الحق المخلوق به

عیسائیوں نے جناب عیسی ابن مریمؑ کو کلمہ (لوگھس کا لغوی معنی کلمہ ہی ہے) کہا اور انہیں الوہیت کا جامہ پہنا دیا۔ ابنِ عربی نے حقیقتِ محمدیہ کی صورت میں لوگھس کا تصور پیش کیا۔ بعد میں الجیلی کے انسانِ کامل اور مجددیہ کے قیم (جو کائنات کو قائم رکھے ہوئے ہے) کی صورت میں یہ تصور قائم و برقرار رہا۔

ابنِ عربی پر کفر کے فتوے لگائے گئے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ وہ ابلیس اور فرعون کو اپنے استاد مانتے تھے۔ ان کے خیال میں ابلیس کی نافرمانی فی الاصل خدا کی فرماں داری تھی کہ اس نے غیر اللہ کے سامنے جھکنے سے انکار کر دیا تھا۔ ان کا عقیدہ تھا کہ فرعون نجات پائے گا۔

وہ جنت اور دوزخ کے معروف عقیدے کے بھی قائل نہیں ہیں اور کہتے ہیں کہ جنت سے مراد یہ ہے کہ جس میں تمام کثرت چھپ جائے گی۔ اسی طرح وہ وحی اور الہام کو تخیل کی کارفرمائی سمجھتے ہیں اور افلاطون کے خیرِ محض، فلاطینوس کی ذاتِ بحت اور اسلام کے اللہ کو مترادفات مانتے ہیں۔ فلاسفہ یونان کی حقیقتِ کبریٰ کو انہوں نے الوجود المطلق اور الوجود الکلی کے نام دیئے ہیں۔

ابنِ عربی تصوف و عرفان کے سب سے بڑے مفکر اور محقق تھے۔ ان کی تعلیمات کے اثرات ہمہ گیر اور دوررس ہوئے۔ صدرالدین قونوی، عراقی، ابن الفارض، عبدالکریم الجیلی اور مولانا روم نے وحدت الوجود کی تبلیغ بڑے جوش و خروش سے کی اور دنیائے تصوف میں اس نظریئے کو بے پناہ رواج و قبول حاصل ہوا۔

غزالی نے تصوف کو شریعت میں ممزوج کر دیا۔ جس سے اہلِ ظاہر نے بھی اس کی مخالفت ترک کر دی۔ بارہویں صدی عیسوی میں صوفیہ کے معروف حلقے قادریہ، سہروردیہ، مولویہ، چشتیہ، نقشبندیہ وغیرہ قائم ہوگئے۔ فارسی کے شعرا نے عشقِ مجازی کے پیرائے میں عشقِ حقیقی کا ذکر اس لطافت اور ندرت سے کیا کہ تصوف کے افکار نے عوام کو بھی اپنی گرفت میں لے لیا۔ چودھویں صدی میں تصوف ہر کہیں رائج ہو گیا۔

سریان و اتحاد کی دوسری معروف روایت ہندوستان سے شروع ہوئی تھی۔ یہ روایت پریشان افکار کی صورت میں اپنشدوں میں موجود تھی۔ بعد میں ویدانتوں نے اسے نظامِ فکر بنا دیا۔ چھاندوگیہ اپنشد میں ہے:

"یہ تمام کائنات بالجوہر وہ ہے، وہ صداقت ہے، وہ آقا ہے اور وہ تو ہے۔"

اپنشدوں کی تعلیمات کا حاصل یہ ہے کہ برہمن (روح کائنات) اور آتما (انسانی روح) واحدالاصل ہیں۔ برہمن سے کائنات کے صدور کو فلاطینوس کی طرح استعاروں کی صورت میں واضح کیا گیا ہے۔ کائنات برہمن سے اس طرح صادر ہوئی جیسے مکڑی سے جالا یا سورج سے شعاعیں صادر ہوتی ہیں۔ لفظ برہمن برہ سے مشتق ہے جس کا معنٰی ہے پھیلنا، نشو و نما پانا۔ گویا وہ حقیقتِ کبریٰ جو پھیلتی ہے وہ ہر کہیں محیط ہے۔

آتما کا لغوی معنی جیسا کہ رگ وید میں آیا ہے، ہوا کے جھونکے پھیلنے یا سانس لینے کا ہے۔ اس طرح برہمن اور آتما نوعی لحاظ سے ایک ہی وجود کے دو پہلو ہیں۔ آتما برہمن ہے برہمن آتما ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ آتما موضوع اور برہمن معروض ہے۔ مایا یا اودّیا (جہالت) کا تصور اپنشدوں میں جا بجا ملتا ہے۔ چھاندوگیہ اپنشد کے باب پنجم میں عالمِ کثرت کو غیر حقیقی قرار دیا گیا ہے۔ شوتیاشوترا اپنشد میں پہلے پہل اس خیال کا اظہار کیا گیا ہے کہ مادی دنیا فریبِ نگاہ ہے جسے برہمن نے مداری کے کھیل کی طرح ہماری نظروں کے سامنے کھڑا کر دیا ہے۔

یاد رہے کہ اپنشدوں کا برہمن ہندومت کے شخصی خدا ایشور سے مختلف ہے۔ جیسے فلاطینوس کی ذاتِ بحت عیسائیوں کے خدا سے یا ابنِ عربی کا وجودِ مطلق مسلمانوں کے شخصی خدا سے مختلف ہے۔ اسے نرگن نراکار (بے چون و بے چگوں) اور انتریامی (کائنات میں طاری و ساری) کہا گیا ہے۔ اس کی تعریف ممکن نہیں ہے۔ کوئی اس کی ماہیت کے متعلق سوال پوچھے تو جواب ہو گا نیتی نیتی (وہ یہ نہیں، وہ یہ بھی نہیں)۔ اپنشدوں کی تعلیم کی رو سے ہر انسان کا فرض ہے کہ وہ جیوا آتما (انفرادی روح) کا انکشاف کرے (معرفت نفس حاصل کرے) اور پھر اسے اپنے اصل ماخذ برہمن میں فنا کر دے۔

ویدانت سوتر میں اپنشدوں کی تعلیمات مرتب و مدون صورت میں پیش کی گئی ہیں۔ ویدانت کو برہما میمانسا (برہمن سے متعلق تحقیق)، ادویت داد (احدیت کا نظریہ)، برہم سوتر (برہم یا برہمن کا نظریہ) بھی کہا جاتا ہے۔ اور ویدانت سوتر کو ویاس جی اور باوارائن سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اس کی ترجمانی شنکر اور رامانج نے اپنے اپنے نقطہ نظر سے کی ہے۔ شنکر کی ترجمانی سریانی اتحادی ہے اور رامانج کی ترجمانی میں وحدانیت کا رنگ پایا جاتا ہے۔

ویدانت سوتر کے چار باب ہیں جن میں برہم ودیا (برہمن کی معرفت کا علم) کے حصول کے طریقے بتائے گئے ہیں۔ اس کی رو سے برہمن تمام کائنات میں طاری وساری ہے۔ وہ عالم کی مادی علت بھی ہے اور فاعلی بھی۔ کائنات برہمن اور برہمن کائنات ہے۔ کائنات برہمن سے ایسے پیدا ہوئی جیسے آگ سے حرارت پیدا ہوتی ہے۔ تکوین عالم خود برہمن کی اپنی ذات کے اندرون سے ہوئی، جیسے حرارت آگ کے اندرون سے پیدا ہوتی ہے۔ ظاہری عالم مایا ہے، فریب ادراک ہے۔ نمود بے بود ہے، سراب ہے۔

ترشنا (پیاس، خواہش) کے تحت روح سمجھتی ہے کہ وہ اس کا ادراک کر سکتی ہے۔ لیکن یہ اوڈیا (جہالت) کا نتیجہ ہے۔ حقیقت معلوم ہونے پر فریب ادراک رفع ہو جاتا ہے۔ حسیات غلط فہمیوں کا باعث ہوتی ہیں اور رسی کو سانپ سمجھ لیتی ہیں۔

شنکر گووند کا شاگرد تھا۔ اس کی ادویتا (دو نہ ہونا) یا احدیت (Monism) منطقی استدلال پر مبنی ہے۔ شنکر نے مایا کے تصور کو ویدانت کا اصل اصول قرار دیا اور کہا کہ اوڈیا کے باعث آتما سنسار چکر میں پھنس جاتی ہے اور دکھ بھوگتی ہے۔ اوڈیا کو دور کرنے سے وہ دکھ سے نجات پا لیتی ہے۔ اس کے

خیال میں وہی شخص نجات (موکش) پر قادر ہو سکتا ہے جو برہمن اور آتما کی وحدت نوعی کا عرفان حاصل کر لیتا ہے۔ انفرادیت کرم (عمل) کا ثمرہ ہے اور کرم اودّیا (جہالت) کا حاصل ہے۔ ظواہر عالم ہمارے فریب حواس کی تخلیق ہیں۔ موکش آتما کو برہمن سے متحد کرنے ہی سے ممکن ہو سکتی ہے۔ اس مقصد کے لیے ترک علائق، زاویہ نشینی اور رہبانیت ضروری ہے اور عقلی استدلال کی بجائے دھیان (مراقبہ) زیادہ مفید مطلب ثابت ہوتا ہے۔ جس شخص پر یہ حقیقت واضح ہو جائے کہ تمت توم اسی (تو وہ ہے) وہ جان لیتا ہے کہ اہم برہم اسی (میں خدا ہوں) اور اسے تمکین (شانتی) میسر آ جاتی ہے۔ یہ ادویتیم یا کامل احدیث ہے۔

ہندوستان کے صوفیہ پر ویدانت کے گہرے اثرات ہوئے۔ ہندوستان میں سب سے زیادہ مقبولیت صوفیہ چشتیہ کی تعلیمات کو ہوئی کیوں کہ ان کے وحدۃ الوجود اور ویدانت کے ادویتیم اساسی طور پر ایک تھے۔ البیرونی نے اس فکری وحدت کی طرف توجہ دلائی ہے۔ دارا شکوہ نے اپنشدوں کا ترجمہ فارسی زبان میں کرایا اور وجودی عقائد کی تطبیق ادویتیم سے کرنے کی کوشش کی۔ شستری اس تاثیر و تاثر کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ویدانت اور تصوف میں مندرجہ ذیل باتوں کا اشتراک ہے:

1۔ دونوں حبس دم (پرانایام) کرتے ہیں۔

2۔ دونوں دھیان (مراقبہ) کرتے ہیں۔

3۔ دونوں گرو (مرشد) کی خدمت کو اہم سمجھتے ہیں۔

4۔ دونوں تپ (ریاضت) اور فاقہ کرتے ہیں۔

5۔ دونوں مالا (تسبیح) جپتے ہیں اور ذکر اذکار میں محو رہتے ہیں۔

6۔ دونوں انسانی آتما (روح) کے برہمن (وجود مطلق) میں جذب و اتحاد کے قائل ہیں۔

7۔ دونوں دوسرے مذاہب کے پیروؤں سے رواداری کا سلوک کرتے ہیں۔

بھگتی کی تحریک صوفیہ اور ویدانتوں کے اشتراکِ احساس و فکر کا سب سے روشن ثبوت ہے۔ بھگتی (عشقِ حقیقی) کی اس تحریک نے گووند، سورداس، میراں، چنڈی داس وغیرہ کی شاعری کو ذوقی فیضان بخشا تھا۔

بھگت شاعروں کے کلام میں رادھا (آتما) جس وارفتگی اور سپردگی سے کرشن (برہمن) کے گیت گاتی ہے اسی والہانہ اضطراب سے خواجہ غلام فرید کی کافیوں میں سسی (روح) اپنے پنوں (محبوبِ ازلی) کے فراق میں نالہ کناں ہے۔

تصریحات مندرجہ بالا کا حاصل یہ ہے کہ صوفیہ نے فلاسفۂ یونان سے لوگس کا تصور لیا جو منصور حلاج کے ھوَ ھوَ، ابن عربی کی حقیقتِ محمدیہ، قطب الاقطاب، الجیلی کے انسانِ کامل اور مجددیہ کے قیم کی صورت میں بار بار ابھرتا رہا۔ پارمی نائڈیس کا وجود اور افلاطون کی حقیقی اور ظاہری عالم کی دوئی، حسنِ ازل اور عشقِ حقیقی کا تصور، فیثاغورس کا مادے کو شر کا مبداء سمجھنے کا خیال، نواشراقیت (neoplatonism) کے واسطے سے تصوف میں داخل ہوا۔ فلاطینوس (Plotinus) سے کامل احدیت، فصل و جذب، تجلی و اشراق، عقول و نفوس، تنزل و صعود، اشراق و کشف اور عقل پر وجدان کی فوقیت کے تصورات لیے گئے۔ مجوسیوں کا نظریۂ نور شیخ الاشراق کے واسطے سے

تصوف میں شامل ہوا۔ بدھ مت اور مانویت سے رہبانیت، زاویہ نشینی، نفس کشی، نفی خودی، قبر پرستی، تبرکات پرستی، گرو اور چیلے کا ادارہ اور مالا جپنے کا طریقہ لیا۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ تصوف کی الٰہیات واخلاقیات اور مذہب کی الٰہیات واخلاقیات میں کیا فرق ہے۔ یاد رہے کہ اخلاقیات لازماً متعلقہ الٰہیات ہی سے متفرع ہوتی ہے۔

تصوف کی الٰہیات واخلاقیات	مذہب کی الٰہیات واخلاقیات
1۔ ذاتِ بحت، برہمن، حقیقتِ کبریٰ یا تاؤ کائنات میں طاری و ساری ہے۔ اسے کائنات سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔	1۔ خدا، یہواہ، ایشور یا شان گنی کائنات سے ماوراء ہے، علیحدہ ہے۔
2۔ذاتِ بحت غیر شخصی ہے۔	2۔خدا شخصی ہے۔
3۔کائنات کا ذاتِ بحت سے اس طرح صدور ہوا جیسے آفتاب سے شعاعیں صادر ہوتی ہیں۔	3۔خدا نے کائنات کو عدم سے تخلیق کیا۔
4۔ مادہ ذاتِ بحت سے علیحدہ موجود نہیں ہے۔	4۔مادہ خدا سے علیحدہ موجود ہے۔
5 -روحِ انسانی یا آتما، برہمن یا روحِ کل کا جزو ہے جو مادے کی قید میں اسیر ہے۔ وہ معرفتِ نفس حاصل کر کے دوبارہ اپنے ماخذ حقیقی میں جذب ہو جاتی ہے۔	5۔روحِ انسانی خدا کی مخلوق ہے۔ موت کے بعد روح اپنا مستقل وجود برقرار رکھتی ہے۔

6۔ جنت دوزخ یا سورگ اور نرک مذہبی مفہوم میں موجود نہیں ہے۔ انسانی روح کا ارتقاء فنا فی اللہ پر ختم ہو جاتا ہے۔	6۔ جنت دوزخ ظاہری مفہوم میں موجود ہیں۔ انسان اپنے اعمال کی رعایت سے ان میں جائے گا۔
7۔ مادہ شر کا مبداء ہے اس لیے طالبِ حق تمام مادی اشیاء سے نفور ہوتا ہے۔	7۔ مادہ شر کا ماخذ نہیں ہے۔ مادی لذائذ سے متمتع ہونا جائز ہے۔
8۔ حقیقت باطنی ہے، اہلِ ظاہر اسے نہیں پا سکتے۔	8۔ شریعت ظاہر ہے اس کا کوئی باطن نہیں ہے۔
9۔انسان مجبور محض ہے۔	9۔انسان فاعلِ مختار ہے۔اسی قدر و اختیار کے باعث وہ سزا و جزا کا مستحق و مستوجب ہوتا ہے۔
10۔ حسنِ ازل سے عشق کر کے انسان نفی خودی اور فنا فی المحبوب پر قادر ہوتا ہے۔	10۔ نیک اعمال کے لیے خوفِ خدا ضروری ہے۔ خدا کو انسان کی اطاعت اور بندگی چاہئے، وہ اس کے عشق سے بے نیاز ہے۔
11۔ وقت کی گردش دولابی ہے۔ کائنات کا نہ آغاز ہے نہ انجام ہو گا۔	11۔ وقت کی حرکت مستقیم ہے۔ کائنات کا آغاز بھی ہوا اور انجام بھی ہو گا۔
12۔ انسانی کوششوں کا مقصد یہ ہے کہ وہ روح کو مادے کے شر اور آلودگی سے نجات دلائے۔ اس کے لیے نفی خودی، نفس کشی، فاقہ، مراقبہ، استغراق اور تزکیہ نفس ضروری	12۔انسانی کوششوں کا مقصد واحد یہ ہے کہ شرعی احکام کی پابندی کر کے خدا کی رضا حاصل کی جائے تاکہ موت کے بعد جنت یا سورگ میسر آجائے۔ جو شخص شرعی احکام کی

ہیں۔ پاک باطن کے بغیر ظاہری اعمال بے مصرف ہیں۔	ظاہری پابندی کرتا ہے وہ نیک ہے اور نجات کا مستحق ہے۔ ظاہری نیک اعمال داخلی نیکی کے شواہد ہیں۔

ظاہر ہے کہ مذہب کی الٰہیات واخلاقیات اور تصوف کی الٰہیات واخلاقیات میں بعد المشرقین ہے۔ تصوف ایک مستقل نظام فکر وعمل ہے جسے مذہب کا جز نہیں سمجھا جاسکتا۔ نظرِ غور سے دیکھا جائے تو مفہوم ہوگا کہ تصوف مذہب سے زیادہ فلسفے سے قرین ہے۔ وجودِ مطلق اور ذاتِ بحت کے تصورات یونانی مثالیت سے ماخوذ ہیں۔ مثالیت پسندوں اور صوفیوں میں شروع ہی سے اتحادِ فکر و نظر رہا ہے۔ دونوں میں فرق محض یہ ہے کہ مثالیت سراسر نظریاتی اور عقلیاتی ہے جس میں وجودِ مطلق کے اثبات کے لیے منطقی دلائل دیئے جاتے ہیں۔ جب کہ تصوف ذاتِ احد یا وجودِ مطلق کے ساتھ ذوقی و قلبی اتحاد واتصال قائم کرنے کا نام ہے۔ فیثاغورس، پارمی نائڈیس اور افلاطون سے لے کر لائب نٹز، شوپنہائر، شیلنگ، ہیگل، برگساں اور وائٹ ہیڈ تک مثالیت پسندوں نے کسی نہ کسی صورت میں کائنات کو باشعور مانا ہے۔ اور اس شعور کو سریانی سمجھا ہے۔ صوفیہ بھی اسی ہمہ گیر کائناتی شعور میں کھو جانے کی کوششیں کرتے رہے ہیں۔

منبع: سید علی عباس جلالپوری، ''عام فکری مغالطے''، صفحات 93 تا 118، تخلیقات، لاہور، 2013ء۔

3. اسلام میں رہبانیت کی مذمت

جو لوگ دوسروں کو ذہنی غلام بنانا چاہتے ہوں ان کا پہلا ہدف ان کی عقلوں کو خراب کرنا ہوتا ہے۔ کیونکہ کسی شخص کا فکری استقلال ہی اسے ذہنی غلامی سے بچا سکتا ہے۔ جب اس ڈھال کو چھین لیا جائے تو پھر اسے کلٹ (cult) کا حصہ بنا کر اس سے ہر کام لیا جا سکتا ہے۔ وہ ایک سدھائے ہوئے جانور کا روپ اختیار کر لیتا ہے جس کا ذہن حقیقی علم کی روشنی اور تحقیق کے جذبے سے محروم ہو چکا ہو۔ انا توڑنے کے نام پر اسکی خود اعتمادی اور نفسیاتی استقلال کا خاتمہ ہو چکا ہو۔ پھر اسے جہلِ مرکب میں مبتلا کیا جا سکتا ہے۔ یہ سادہ لوح نوجوانوں پر ظلم ہے۔ یہ زیادتی بدعتی ریاضتوں اور مرشد کی اطاعت کے نام پر صوفیا کی خانقاہوں میں ہوتی رہی ہے۔

تربیت یا اذیت؟

جامعہ عروۃ الوثقیٰ لاہور، پاکستان، کے مدیر آغا جواد نقوی صاحب نے اپنے خطبے میں صوفیاء کے ہاں انا توڑنے کی مشقوں کی تائید کرتے ہوئے کہا کہ:

> "صوفیاء کے ہاں، صوفی جو شروع کرتے ہیں، تصوف صَرف سے شروع نہیں ہوتا، علمِ صَرف سے۔ علماء جب بنتے ہیں، علم کا سفر، قرآن نے نہیں رکھا ہوا کہ علمِ دین علمِ صَرف سے شروع ہوتا ہے۔ یہ ہمارے اساتید نے، بزرگان نے، ان لوگوں نے یوں بنایا ہے کہ، ترتیب یہ رکھی ہے کہ پہلے عربی پڑھے، عربی گرامر پڑھے، صَرف پڑھے پھر نَحو پڑھے۔ پھر آہستہ آہستہ ادبی علوم پڑھتے جائیں۔ جب قرآن کی باری آئے تو سند لے کے مدرسے سے باہر چلے جائیں۔ پھر جا کے کہیں

خطیب بن جائیں، امام بن جائیں۔ چونکہ صَرف نَحو تو پڑھ لی ہم نے، باقی قرآن میں کیا ہے، صَرف نَحو ہی ہے، وہ ہم نے پڑھ لی۔

تصوف میں جو درس شروع ہوتا ہے، وہ جب کسی شاگرد کو قبول کرتا ہے، مربی، صوفی، جب اپنی شاگردی میں، سب سے پہلے اسے، اس کی اَنا توڑتا ہے۔ پہلا درس یہ ہے، پہلا قدم یہ ہے۔ اگے کچھ بھی نہیں بتاتے اس کو، کیوں کہ جس کے اندر اَنانیت ہے اس کو صَرف پڑھانا بھی جرم ہے، اس کو نَحو پڑھانا بھی جرم ہے۔ چونکہ یہ سب اس کی اَنانیت کے اندر مواد جارہا ہے۔ جس کے اندر اَنا ہے، خود پرستی، خود بینی ہے، تو موٹی ہوتی جائے گی اَنا، اور زیادہ طاقت ور ہوتی جائے گی۔ یہ ایک بڑا اَنا پرست بنارہے ہیں آپ، اسلئے وہ یہ غلطیاں نہیں کرتے۔

اہلِ مدرسہ اَنانیت کو نہیں دیکھتے۔ اہلِ مدرسہ صِرف دیکھتے ہیں کہ اس میں پڑھنے کی صلاحیت ہے، رٹنے کی صلاحیت ہے۔ شروع کر دیتے ہیں پڑھانا، بلکہ بعض اوقات جتنا اَنانیت ہوتی ہے اتنا لائق شاگرد سمجھا جاتا ہے۔ کہ یہ زیادہ اَنا پرست ہے۔ لیکن صوفی ایسا نہیں کرتے۔ سب سے پہلی چیز اس کی یہ ہے، اس کی اَنا توڑتے ہیں۔ تشخیص دیتے ہیں پہلے، اَنانیت کے کس درجے پر فائز ہے، پھر اس کو توڑنے کیلئے مختلف حربے استعمال کرتے ہیں۔ بعض اوقات غیر شرعی کام بھی شروع کر دیتے ہیں۔

مثلاً ان میں سے ایک یہ ہے کہ اسے، بے شک کسی امیر گھرانے کا ہو، شریف گھرانے کا ہو، باعزت گھرانے کا ہو، پہلا درس اس کو یہ دیتے ہیں کہ تم گدا بن جاؤ۔ آپ کے پاس کھانے کیلئے اپنا ذاتی پیسہ ہے۔ لینڈ لارڈ ہو، زمین دار ہو، دکان، کاروبار، سب کچھ ہے۔ مانگ کے کھانا ہے۔ ہاتھ پھیلاؤ دوسروں کے سامنے، پیسہ ہے، ضرورت کی وجہ سے نہیں، تربیت کیلئے! وہ کہتے ہیں کہ ہاتھ پھیلانے میں کیا فائدہ ہے؟ تیری اَنا ٹوٹے گی۔ تیری اَنا کا بت ٹوٹے گا۔ اور وہ اس طرح سے پرورش کرتے تھے۔"

قرآن میں رہبانیت کی مذمت

تفسیر الکوثر میں آیت اللہ شیخ محسن علی نجفیؒ نے سورہ الحدید کی ستائیسویں آیت کے ذیل میں رہبانیت کے خلاف اسلام کا موقف واضح کیا ہے۔ ارشاد رب العزت ہے:

«ثُمَّ قَفَّيۡنَا عَلٰۤى اٰثَارِہِمۡ بِرُسُلِنَا وَ قَفَّيۡنَا بِعِيۡسَى ابۡنِ مَرۡيَمَ وَ اٰتَيۡنٰهُ الۡاِنۡجِيۡلَ ۙ وَ جَعَلۡنَا فِيۡ قُلُوۡبِ الَّذِيۡنَ اتَّبَعُوۡهُ رَاۡفَةً وَّ رَحۡمَةً ؕ وَ رَہۡبَانِيَّةَۨ ابۡتَدَعُوۡہَا مَا كَتَبۡنٰہَا عَلَيۡہِمۡ اِلَّا ابۡتِغَآءَ رِضۡوَانِ اللّٰهِ فَمَا رَعَوۡہَا حَقَّ رِعَايَتِہَا ۚ فَاٰتَيۡنَا الَّذِيۡنَ اٰمَنُوۡا مِنۡہُمۡ اَجۡرَہُمۡ ۚ وَ كَثِيۡرٌ مِّنۡہُمۡ فٰسِقُوۡنَ.»

ترجمہ: "پھر ان کے بعد ہم نے پے درپے اپنے رسول بھیجے اور ان سب کے بعد عیسیٰ بن مریم کو بھیجا اور انہیں ہم نے انجیل دی اور جنہوں نے ان کی پیروی کی ہم نے ان کے دلوں میں شفقت اور رحم ڈال دیا اور رہبانیت (ترک دنیا) کو تو انہوں نے خود ایجاد کیا، ہم نے تو ان پر رہبانیت کو واجب نہیں

کیا تھا سوائے اللہ کی خوشنودی کے حصول کے، لیکن انہوں نے اس کی بھی پوری رعایت نہیں کی، پس ان میں سے جنہوں نے ایمان قبول کیا ہم نے ان کا اجر انہیں دیا اور ان میں بہت سے لوگ فاسق ہیں۔" (سورہ الحدید، آیت 27)

تشریحِ کلمات

قَفَّيۡنَا: (ق ف و) پیچھے چلنا۔ قفیتہ میں نے اس کے پیچھے چلایا۔

رَاۡفَةً: (رءف) شفقت ہمدردی کے معنوں میں ہے۔

رَہۡبَانِیَّةٌ: (رھ ب) خوف کو کہتے ہیں۔ اصطلاح میں خوف خدا کی وجہ سے ترک دنیا کو رہبانیت کہتے ہیں۔

تفسیرِ آیات

۱۔ ثُمَّ قَفَّيۡنَا: نوح وابراہیم علیہما السلام کے بعد اللہ تعالیٰ نے اپنے انبیاء علیہم السلام کا سلسلہ جاری فرمایا اور کسی قوم کو ہدایت سے محروم نہیں رکھا۔

۲۔ قَفَّيۡنَا بِعِيۡسَى ابۡنِ مَرۡيَمَ: ان کے بعد عیسیٰ بن مریم علیہما السلام کو مبعوث فرمایا اور ان پر انجیل نازل ہوئی۔

۳۔ وَ جَعَلۡنَا فِیۡ قُلُوۡبِ الَّذِیۡنَ اتَّبَعُوۡهُ: حضرت عیسیٰ علیہ السلام نہایت رحم دل تھے۔ اس کا اثر ان پر ایمان لانے والوں میں پیدا ہوا اور یہ رحمدلی صرف ان لوگوں میں تھی جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے پیروی کرتے تھے۔ مسیحیت میں تحریف اور انحراف آنے سے پہلے تعلیمات مسیح علیہ

السلام کے پابند لوگوں میں رحمدلی تھی۔ اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ ہر عصر کے درندہ صفت لوگوں میں بھی یہ صفت موجود ہے۔

۴۔وَ رَہۡبَانِیَّۃَۨ ابۡتَدَعُوۡہَا: رہبانیت یعنی ترک دنیا کو مسیحیوں نے خود گھڑ لیا ہے۔ اللہ نے ترک دنیا کا حکم نہیں دیا تھا لیکن مسیحیوں نے اللہ کے ہاں بلند درجہ حاصل کرنے کے لیے گوشہ نشینی اختیار کرنے کے لیے جنگلوں اور پہاڑوں میں پناہ لینے کا ایک رواج ڈال دیا۔

۵۔مَا کَتَبۡنٰہَا عَلَیۡہِمۡ اِلَّا ابۡتِغَآءَ رِضۡوَانِ اللّٰہِ: اللہ نے انہیں اللہ کی خوشنودی حاصل کرنے کا حکم دیا تھا اللہ کی خوشنودی کے حصول میں حیاتِ دنیا حائل نہیں ہے بلکہ حبِ دنیا حائل ہے۔ حیات دنیا جائز اور حلال طریقوں سے بہتر اور صحت مند رکھنے سے اللہ کی رضا جوئی آسان ہو جاتی ہے۔

حضرت علی علیہ السلام دعائے کمیل میں فرماتے ہیں:

«قو علی خدمتک جوارحی.

ترجمہ: ''اے اللہ! اپنی عبادت کے لیے میرے اعضاء میں قوت عنایت فرما۔''

حدیث نبوی ہے:

«لَا رَهْبَانِيَّةَ فِي الْإِسْلَامِ. (مستدرک الوسائل ۱۴: ۱۵۵)

ترجمہ: ''اسلام میں رہبانیت کا تصور نہیں ہے۔''

دوسری حدیث میں فرمایا:

«اِنَّمَا رَہْبَانِیَّةُ اُمَّتِی الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ.»(مستدرک الوسائل ۲:۴۰۱)

ترجمہ: ''میری امت کی رہبانیت فی سبیل اللہ جہاد ہے۔''

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روایت ہے:

«الاِتِّكَاءُ فِي الْمَسْجِدِ رَہْبَانِّيةُ الْعَرَبِ اِنَّ الْمُؤْمِنَ مَجْلِسُهُ مَسْجِدُهُ وَ صَوْمَعَتُهُ بَيْتُهُ.»(الکافی ۲:۶۶۲)

ترجمہ: ''عربوں کی رہبانیت مسجد میں بیٹھنا ہے مومن کی جگہ اس کی مسجد ہے اور اس کا صومعہ اس کا گھر ہے۔''

واضح رہے کہ نماز ہائے نوافل کا گھر ہی میں پڑھنا بہتر ہے۔ لیکن مسیحیت نے ایک ایسی رہبانیت کو رواج دیا جس سے انہیں حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے جو رحمدلی اور ہمدردی وراثت میں ملی تھی وہ شقاوت اور سنگدلی میں تبدیل ہو گئی۔ ان کے ہاں فرقہ بندی میں عدم برداشت اور مخالفین کی قتل و غارت اور ایذارسانی میں یہی راہب لوگ پیش پیش رہے ہیں۔ راہبوں کے انسانیت سوز مظالم سے ان کی تاریخ اٹی ہوئی ہے۔

۶۔فَمَا رَعَوْہَا حَقَّ رِعَايَتِہَا: ان لوگوں نے ترکِ دنیا کے اصول کی رعایت بھی نہیں کی اور اپنے مفاد کی خاطر رسول اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ایمان نہیں لائے۔

۷۔ فَاٰتَیۡنَا: ان مسیحیوں میں سے جو لوگ ہمارے رسول پر ایمان لے آئے ان کو تو اجر ملے گا۔ مگر ان میں سے کثیر تعداد میں لوگوں نے اپنی مفاد پرستی کو نہیں چھوڑا۔

اہم نکات:

۱۔ مسیحیوں نے ترکِ دنیا کے روپ میں دنیا طلبی کی۔

۲۔ اسلام میں ترکِ دنیا کا تصور نہیں ہے۔

منبع: آیت اللہ شیخ محسن علی نجفی، الکوثر فی تفسیر القران، جلد 9، صفحہ 68۔

4. خالق اور مخلوق کی اصلیت جدا ہے۔ آیۃ اللہ سید محمود بحر العلوم میر دامادی

آئمہ ؑ آئینۂ خدا نہیں ہیں۔ آئمہ ؑ اور خود رسول اللہ ؐ خدا کی آیت (نشانی) ہیں۔ آئینے میں انسان اور عکس میں ایک قسم کی مشابہت ہوتی ہے۔ جبکہ سابقہ دروس میں سنخیت اور مشابہت کو رد کیا گیا ہے۔ میں نے نہیں، خود اہلبیت ؑ نے خالق و مخلوق میں سنخیت کو رد کیا ہے۔ خالق و مخلوق میں کوئی سنخیت نہیں، یعنی ان کی اصلیت ایک نہیں ہے۔

آئینہ جب کہتے ہیں تو ایک قسم کی شباہت کا خیال آتا ہے۔ جبکہ یہاں کوئی شباہت اور سنخیت نہیں ہے۔ آئمہ ؑ سے مروی احادیث میں آیا ہے کہ خالق و مخلوق میں تباین ہے۔ الگ الگ ہیں، بالکل جدا ہیں۔ کسی قسم کی مشابہت اور سنخیت نہیں ہے۔

ہم نے منظومہ سے ملاہادی سبزواری کا قول بھی پیش کیا تھا۔ مسلم فلاسفہ اور عرفاء (جو صوفی ہی ہیں) اگر کوئی ایسی بات کریں جس سے سنخیت اور مشابہت ظاہر ہو، تو ان کا قول مردُود ہے۔ مثلاً خدا کو علت اور مخلوق کو معلول کہا جائے۔

خدا کو علت کہنے سے کیوں روکا گیا ہے؟ خدا علت (cause) نہیں ہے۔ علت و معلول، cause and effect، نہ کہو، کیونکہ علت و معلول میں ایک سنخیت ہونی چاہیئے۔ خالق اور مخلوق میں کوئی سنخیت نہیں ہے۔ اس سے سابقہ درس میں خبردار کرنا چاہیئے تھا مگر یاد نہ رہا۔ لیکن آیت کہنا درست ہے۔ آئمہ ؑ آیۃ اللہ العظمیٰ ہیں، اسماءِ الٰہی ہیں۔

5. ابنِ تیمیہ اور تصوف—ڈاکٹر علی رضا ذکاوتی

معروف مصری محقق جناب محمود سعد الطبلاوی کی کتاب ''التصوف فی تراث ابنِ تیمیه'' میں تصوف کے بارے ابنِ تیمیہ (متوفی 1328ء) کے خیالات کا تفصیل سے جائزہ لیا گیا ہے۔ پہلی نظر میں یہ کتاب پڑھنے والوں کو عجیب لگ سکتی ہے کیونکہ ابنِ تیمیہ کو ہر کوئی کٹر حنبلی اور متعصب، حتیٰ کہ خشک مزاج، سلفی کے طور پر جانتا ہے۔

اس کتاب میں اس بات پر مفصل بحث کی گئی ہے کہ سلفی حضرات عقائد کے معاملے میں شریعت کے پابند صوفیاء کے ساتھ ہیں، یعنی ان مشائخ اور زہاد کے ہم مسلک ہیں جنہیں صوفیاء کا ''سلفِ صالح'' سمجھا جاتا ہے۔ اور یہ وہ نکتہ ہے جو حنبلی عالم ابنِ جوزی کی کتابوں ''صفة الصفوه'' اور حتیٰ ''تلبیسِ ابلیس'' کے مطالعہ سے بھی سامنے آتا ہے۔ کیونکہ اس کی صوفیاء پر تنقید بدعتی فرقے کے طور پر ہے، ورنہ وہ اگر شریعت و سنت سے ہم آہنگ ہوں تو اسے ان پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔

اس یکسوئی میں اہم نکتہ یہ ہے کہ بہر حال ناگزیر طور پر ہر انسان اپنے لئے ایک داخلی زندگی اور مقصدیت رکھتا ہے۔ سطحی ترین افراد میں بھی چار و ناچار کسی حد تک فکر پرواز کرتی ہے اور جذبات حرکت میں آتے ہیں۔

اب آیئے کتاب کے مواد پر ایک نظر ڈالیں: سلفیت ''سلفِ صالح'' سے منسوب ہے، جو اصحابِ پیغمبرؐ، تابعین اور تبع تابعین ہیں۔ ابنِ تیمیہ نے ''سلف'' میں صوفیاء و زہاد کے متقدمین، جیسے سفیان ثوری، عبداللہ بن مبارک، فضیل عیاض، یوسف بن اسباط، سہل بن عبداللہ تستری، بشر حافی، احمد بن ابی الحواری، حارث محاسبی، وغیرہ کے علاوہ بعض ایسے افراد کو بھی شامل کیا ہے جو بعد میں آئے

اور مشخصاً صوفی کہلائے۔ جیسے عبدالقادر جیلانی (متوفی 1166ء)، ابو عبداللہ بن خفیف اور عمرو بن عثمان مکی، وغیرہ۔ (صفحات 12–13)

اس کی نظر میں اچھے صوفی وہ تھے جن کی روش یہ ہوتی کہ «صریحِ معقول، صحیحِ منقول کی حدود سے تجاوز نہ کرے»۔ یہ وہ مقام ہے جہاں صوفیاء اور سلفیوں کا متکلمین اور فلاسفہ سے ٹکراؤ ہوتا ہے۔

ابنِ تیمیہ نے صوفیاء کے بارے میں جو تحریریں اور تصانیف لکھیں وہ کم نہیں ہیں اور وہ خود بھی زہد کی راہ پر چلتا تھا۔ ابنِ تیمیہ کی زہد اور تصوف کے موضوع پر کتابوں میں "التحفة العراقية فی العمال القلبيه"، "قاعدة المحبه"، "كتاب الاستقامة"، "كتاب التصوف"، "رسالة الصوفية و الفقراء" شامل ہیں۔ (صفحات 31–34)

البتہ ابنِ تیمیہ کے ہاں بھی وحدت الوجود کے قائل انتہا پسند صوفیاء کے خلاف فتوے اور رسالے پائے جاتے ہیں۔ جیسے کہ "الفرقان بين اولياء الرحمن و اولياء الشيطان"۔ اور بظاہر وہ رسالے جو ابنِ سبعین کے پیروکاروں کے خلاف لکھے۔ لیکن یہ الگ معاملہ ہے اور ان کتابوں میں جن کا ذکر پہلے کیا گیا ہے، ابنِ تیمیہ نے "مقامات" اور "حالات" کے ساتھ ساتھ اہلِ سلوک کی مخصوص اصطلاحات، جیسے خوف، رجاء، محبت، توکل، اخلاص اور شکر وغیرہ کا بھی ذکر کیا ہے۔ (صفحات 31 اور 181–193)

ابنِ تیمیہ نے صوفیوں کو تین گروہوں میں تقسیم کیا ہے: صوفیۃ الحقائق، صوفیۃ الارزاق، اور صوفیۃ الرسم۔ (صفحہ 50) وہ ابو طالب مکی اور ابو حامد غزالی کی کتابوں کی تعریفیں کرتا ہے۔ (صفحات 51–52) اسی طرح معمر بن زیاد اصفہانی، ابو بکر کلاباذی اور ابو نعیم اصفہانی کا ذکر احترام سے کرتا ہے

کیونکہ وہ قشیری (رسالۃ القشیریہ کے مصنف) کے برعکس بدعت اور خواہشات کی پیروی سے دور تھے۔(صفحہ 53)

البتہ زہد و تصوف کی کتابوں پر اس کا کلی اعتراض یہ ہے کہ ان میں ضعیف اور من گھڑت حدیثیں آئی ہیں۔ یہ اعتراض بعض فقہی اور حدیثی کتب پر بھی وارد ہوتا ہے۔(صفحات 56–57)اور ابن تیمیہ نے ان پر بھی یہ اعتراض کیا ہے۔

کلامی مسائل میں ابنِ تیمیہ کے سلفی نظریات اور متکلمین کے ساتھ اس کی کشمکش اسے ایک بار پھر زہد و تصوف کے شیوخ کے قریب کر دیتی ہے۔ ابراہیم ادہم، بشر حافی، سہل تستری، عمرو بن عثمان مکی، ابن خفیف، فضیل عیاض، معروف کرخی، ذوالنون مصری، سریؒ سقطی اور حتیٰ بایزید بسطامی وغیرہ جیسے پیر اور یہاں تک کہ عبد القادر جیلانی اور عدی بن مسافر۔ واضح رہے کہ آخر میں جن دو آدمیوں کا ذکر کیا گیا ہے، ابنِ تیمیہ ان کے پیروکاروں اور ان سے منسوب افراد، یعنی قادریہ اور یزیدیہ سلسلوں، کا مخالف تھا۔

حلول اور اتحاد کا نظریہ رکھنے والے صوفی، ابنِ تیمیہ کی رائے میں مردود ہیں۔(نیز جنید کے زمانے تک کے صوفیاء کی رائے میں بھی یہ نظریات باطل تھے)۔ ابنِ تیمیہ کا ابنِ عربی، ابنِ فارض اور ابنِ سبعین کے حامیوں سے بھی جھگڑا تھا۔ بات یہاں تک بڑھی کہ اس کے خلاف حکومتِ وقت کو شکایت کی گئی۔(صفحہ 87 کے بعد)

کتاب کے مصنف نے جو تحقیق کی ہے اس کے مطابق اثباتِ صفات کے معرکۃ الآراء کلامی مسئلے میں صوفیوں اور سلفیوں کا موقف ایک ہی ہے۔(صفحہ 130 سے آگے)اور جو کچھ مشائخ سے سلف کے

مسلک کے خلاف نقل ہوا ہے، ابنِ تیمیہ اس کو معتبر نہیں سمجھتا۔ یہی حال بعض احادیث کی تشریح کا بھی ہے، جن سے مشبہہ اور مجسمہ استدلال کرتے ہیں۔ (صفحات 145 اور 151–153)۔

سیر سلوک کے مقامات کے معاملے میں ابن تیمیہ نے بو علی سینا کی ''الاشارات والتنبیہات'' کی تائید کی ہے۔ (صفحہ 167) اس نے فناء کے اس تصور کو قبول کیا ہے جسے شہاب الدین سہر وردی نے ''عوارف المعارف'' میں بیان کیا ہے۔ (صفحات 172–173) لیکن اس کا کہنا ہے کہ ملحدین، منافقین اور مشبہین کا تصورِ فناء، کفر اور گمراہی کا باعث بنتا ہے۔ (صفحات 173–175)

وہ ان عاقل افراد کو ‹‹ولی›› قرار دیتا ہے جو بے خودی اور جنون کے عالم میں تو بے شک تکالیفِ شرعی کی پابندی نہ کریں، لیکن ہوش و حواس میں ہوں تو شرعی ذمہ داریاں بجالاتے ہوں۔ (صفحات 42–45) ابنِ تیمیہ بندے اور خدا کے تعلق میں لفظ ''محبت'' کا استعمال جائز سمجھتا ہے لیکن ''عشق'' کی اصطلاح کو جائز نہیں سمجھتا اور صوفی بزرگوں کی طرف اس استعمال کی نسبت کو قبول نہیں کرتا۔ (صفحہ 192)

یہی معاملہ ''سماع'' کا ہے۔ وہ اپنے ارادے سے اس میں شرکت کو درست نہیں سمجھتا (صفحہ 207)، لیکن اگر اس کو سننے کا ارادہ اور قصد نہ ہو یا اتفاقاً کوئی شخص مجلسِ سماع تک پہنچ جائے، تو پھر اس میں حرج نہیں۔

ظاہر ہے کہ ابنِ عربی کے ''حقیقتِ محمدیہ''، ''ولایت'' اور ''ختمِ ولایت'' جیسے تصورات سے ابنِ تیمیہ اور بزرگانِ تصوف، ہر دو کا مزاج نہیں ملتا۔ (صفحات 236–237) ''ولایت'' کا مسئلہ سب سے پہلے حکیم ترمذی نے بیان کیا تھا، لیکن ابنِ عربی نے اس کے مفہوم میں غلو کیا۔ (صفحہ 258)

صوفیوں، سلفیوں اور ابن تیمیہ کے بزرگوں کا خیال ہے کہ اہل بیتؑ کی محبت، سب صحابہ کا احترام، اور ان کی عصمت کا انکار، اسلام اور مسلمانوں کی روایت ہے۔ اس معاملے میں یہ دونوں ہی شیعوں سے اختلاف رکھتے ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ ابنِ تیمیہ نے اہل تشیع کے خلاف ایک کتاب "منهاج السنة" لکھی ہے۔

ابنِ تیمیہ، وہابیوں اور سلفیوں کے متأخرین کے برعکس (جو ابنِ تیمیہ کو اپنا بڑا بھی مانتے ہیں)، قبور کی شرعی زیارت کو غلط نہیں کہتا۔ وہ رسول اللہؐ کی قبرِ پاک کی زیارت کو مستحب قرار دیتا ہے۔ وہ اولیاء کیلئے کرامات کے وقوع کو ممکن سمجھتا ہے۔ یوں اس کتاب میں ابنِ تیمیہ کا ایک ایسا چہرہ نظر آتا ہے جو عام اذہان میں موجود اس کی تصویر سے تھوڑا مختلف ہے۔

منبع: علی رضا ذکاوتی قراگزلو، تصوف در آثار ابن تیمیہ، آئینہ پژوہش، شمارہ 9، 1370۔

6. خواب، استخارے اور مکاشفے—آیۃ اللہ سید محمود بحر العلوم میر دامادی

قرآن فرماتا ہے کہ بعض لوگوں کے دل بیمار ہیں: «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ»(سورہ بقرہ، آیہ 10)۔ ان بیماریوں میں سے ایک جو لوگوں کو امام زمانہؑ اور اہلبیتؑ کے حقیقی عرفان سے دور کر دیتی ہے اور جس بیماری کا علاج لازم ہے، وہ خوابوں اور کشف و شہود کے چکر میں پڑنا ہے۔

انسان کہتا ہے جو خواب میں آئے وہ درست ہے، جو نہ آئے وہ نہیں! آخر خواب دیکھنا نہ دیکھنا کیا حیثیت رکھتا ہے؟ صوفی کہتے ہیں، اگر کوئی کشف ہو جائے تو ٹھیک ہے۔ پردہ اٹھ جائے تو درست ہے۔ کشف یا مکاشفہ نہ ہو تو کیا کرو گے؟ اگر پیغمبر اکرمؐ یا امیر المؤمنینؑ کا فرمان مل جائے تو؟

یہ حسن بصری کے طرفدار، جو بڑے بڑے دعوے کرتا تھا، یہ آج کل ہمارے جوانوں کو کہتے ہیں کہ مثلاً آج رات تم ایک خاص خواب دیکھو گے۔ یا یہ کہتے ہیں کہ جاؤ ایک بار استخارہ کر کے دیکھ لو۔

کیا ہم نے اسلام پر ایمان لانے کیلئے استخارہ کیا تھا؟ کیا ہم مکتبِ اہلبیتؑ کو قبول کرنے کیلئے استخارہ کرتے ہیں؟ کیا آپ اب استخارہ کریں گے کہ محمدؐ و آلِ محمدؐ پر درود پڑھیں۔ «اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَّ اٰلِ مُحَمَّدٍ».

کیا ماں باپ کی دست بوسی کیلئے استخارہ کیا جاتا ہے؟ کوئی خاتون پردہ کرنا چاہتی ہے، آیا وہ استخارہ کرے گی؟ کیا نماز پڑھنے سے پہلے استخارہ دیکھا جاتا ہے؟ کہتے ہیں کشف کریں۔ کشف کیا ہے؟ کل رات کہا ہے، یہ سب چورن بیچ رہے ہیں۔

ہم چاہتے ہیں کہ قرآن اور اہلبیتؑ کے عرفان کو صوفیوں کے جعلی عرفان سے جدا کریں۔ اہلبیتؑ کا عرفان خدا کا کلام ہے، قرآن ہے۔ اہلبیتؑ خود قرآن ہیں۔ قرآن میں آیا ہے:

«بَلْ هُوَ اٰيٰتٌۢ بَيِّنٰتٌ فِيْ صُدُوْرِ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ ؕ وَ مَا يَجْحَدُ بِاٰيٰتِنَاۤ اِلَّا الظّٰلِمُوْنَ٥»(سورہ عنکبوت، آیہ 49)

ترجمہ: ''بلکہ یہ روشن نشانیاں ان کے سینوں میں ہیں جنہیں علم دیا گیا ہے۔ اور ہماری آیات کا انکار وہی کرتے ہیں جو ظالم ہیں۔''

یہ قرآن روشن آیات کی طرح امیر المؤمنینؑ کے دل میں ہے۔ امام حسنؑ کے دل میں، سید الشہداءؑ کے دل میں، اور یہ سلسلہ امامِ عصرؑ تک آتا ہے۔ اگر قرآن امیر المؤمنینؑ کے قلب میں ہو تو وہ خود کیا ہونگے؟ قرآنِ ناطق!

یہاں صدر کی جمع صدور آیا ہے۔ یعنی متعدد قلوب! اہلبیتؑ کے علاوہ کن کے سینوں میں قرآن ہو سکتا ہے؟ علماء و مراجع کے علوم کسبی ہیں۔ وہ مدرسے جائیں، پڑھیں۔ لیکن پیغمبر اکرمؐ کے بعد اہلبیتؑ کے علوم الٰہی ہیں، آسمانی ہیں۔ ان کے دل میں قرآن ہے۔

اب گفتگو کو سمیٹتے ہیں۔ یہ کشف کیا ہے جو یہ کرنا چاہتے ہیں؟ صبح کی نماز دو رکعت ہے۔ کس نے بتایا؟ پیغمبرؐ نے! یہی کافی ہے۔ اب کشف کیا کرنا ہے؟

مغرب کی نماز کی رکعتیں تین ہیں۔ کیسے پتا چلے کہ یہ درست ہے؟ کعبہ کا طواف سات چکروں میں مکمل ہوتا ہے۔ روزہ یوں رکھنا ہے، زکات ایسے دینی ہے۔ خمس یوں دینا ہے۔ یہاں کشف کیا بتا سکتا

ہے ؟ اسلام میں خواب کا کیا کام ہے ؟ اسلام استخارہ کرنا نہیں، منطقی سوچ کو اپنانا ہے۔ اسلام تحقیق کا نام ہے۔ وہ چراغ اور سورج کی روشنی ہے۔

میں سوال کرتا ہوں، اس کا جواب دیں۔ آج کل ماہِ رمضان ہے۔ آپ رات درس کے بعد گھر جائیں اور بچے سو رہے ہوں، لائٹ بند ہو۔ آپ تاریکی میں اپنے کمرے تک نہیں جا سکتے۔ آپ کو روشنی چاہیئے۔ آپ اپنے فون کا بلب جلاتے ہیں۔ تا کہ نہ بچے پریشان ہوں اور نہ آپ ٹھوکر کھا کر گریں۔ مہمان آئیں تو دروازے اور صحن میں بلب جلاتے ہیں۔ مہمان آئیں اور کوئی کہے کہ چراغ گل کر دو ؟ کھانا کیسے کھائیں ؟

آپ موبائل کا بلب جلاتے ہیں تا کہ سامنے کی چیزیں دیکھ سکیں۔ تہران سے شیراز جاتے ہوئے سڑک پر گاڑی کی لائٹیں جلاتے ہیں۔ گاڑی کی لائٹس کام نہ کر رہی ہوں تو سفر شروع ہو سکتا ہے ؟ رات کی تاریکی میں جانے سے پہلے آپ پہلے بتی ٹھیک کرتے ہیں۔ تاریک اور پُر خطر رستے پر چراغ کے بغیر حرکت کیسی ؟

کیا یہاں استخارہ کرنا بنتا ہے کہ آیا روشنی کا بندوبست کیا جائے ؟ کیا یہاں مکاشفے یا خواب سے رجوع کرنا ہو گا ؟ کوئی خواب میں بتائے کہ جناب ! گاڑی کی لائٹس ٹھیک کریں۔ حقیقت کی پیروی کرنے میں استخارے کا کیا کام ؟

تصوف اور جعلی عرفان کا تکلیف دہ پہلو مکاشفے اور خواب ہیں۔ یہ مرض ہے جو اِن کو نفسیاتی طور پر لاحق ہو گیا ہے۔ جوانو ! غور کرو۔ جھوٹے عرفان کا مہلک کینسر وحی، قرآن اور عترتؑ کو ایک طرف رکھ کر خواب، کشف اور استخارے کا انتظار کرنا ہے۔

امیر المؤمنینؑ نے کہا تقویٰ اپناؤ۔ امیر المؤمنینؑ کے پاس ان کے بھائی عقیل آئے اور کہا کہ بیت المال میں سے مجھے کچھ زیادہ حصہ دیں۔ میں بچوں والا ہوں۔ عقیل آپؑ کے بھائی تھے۔

آپؑ نے عملی طور پر سمجھایا کہ یہ بیت المال ہے۔ مجھے یہ حق نہیں کہ بیت المال سے ایک روپیہ بھی زیادہ دوں۔ میرے بھائی ہو، بہت خوب، اپنا حق لو اور جاؤ۔ بقیہ لوگوں کو بھی حق ملے گا۔ یہ عدالت ہے۔ پھر ان کو تلوار پکڑائی اور کہا کہ یہ لو اور باہر جا کر لوگوں سے پیسے چھیننا شروع کرو۔ عقیل نے کہا، میں کیسے ڈاکو بن سکتا ہوں؟ امیر المؤمنینؑ نے کہا پھر میں یہ کام کیسے کروں؟ تم کہتے ہو تمہیں بیت المال سے زیادہ دوں، یہ ڈاکہ نہیں ہے؟

ایسی شخصیت کی پیروی کرنے کیلئے استخارہ چاہئے؟ «إن الحسين مصباح الهدى و سفينة النجاة»، حسین علیہ السلام ہدایت کے چراغ اور نجات کی کشتی ہیں۔ کیا امام حسینؑ کے پیروی کیلئے استخارے کی ضرورت ہے؟ رات کو خواب دیکھ کر فیصلہ ہو گا؟ مکاشفہ ہونا چاہئے؟

کشف کیا ہے؟ خدا نے حکم دیا ہے سچوں کے ساتھ ہو جاؤ: «كُونُواْ مَعَ الصَّادِقِينَ»(سورہ توبہ، آیہ 119)۔ سچوں کے ساتھ ہو جاؤ، یعنی حسینؑ کے ساتھ ہو جاؤ۔ مہدیؑ کے ساتھ رہو۔ قرآن کے مقابلے میں کشف کو لاتے ہو؟ یہی تو اپنے پاس سے دین گھڑنا ہے۔ کیا یہ تصوف اور صوفیوں کا عرفان دین تراشی نہیں؟

7. صوفیاء اور ختمِ نبوت

نبوت کے بارے میں امتِ اسلامیہ کا عمومی نظریہ یہ ہے کہ انبیاءؑ کی دو قسمیں ہیں:

1۔ وہ انبیاءؑ جو شریعت لائے تھے۔

2۔ وہ انبیاءؑ جو گذشتہ انبیاءؑ کی لائی ہوئی شریعت کے مبلغ تھے۔ جیسے بنی اسرائیل کے اکثر انبیاءؑ نے اپنی قوم میں حضرت موسیٰؑ کی لائی ہوئی شریعت کی ہی تبلیغ کی۔

شریعتِ اسلام کے کامل ہو جانے سے تشریعی نبوت کا دروازہ بند ہو گیا۔اس کے ساتھ ساتھ تبلیغی نبوت کا دروازہ بھی بند ہو گیا جس کی وجہ یہ ہے کہ امتِ اسلامی دو وجوہات کی بنا پر اس سے بے نیاز ہے:

1۔ نبی اکرمؐ نے امت کیلئے کتاب اور عترت کو چھوڑا ہے اور ان کا تعارف کراتے ہوئے فرمایا ہے کہ ان سے متمسک رہو گے تو کبھی گمراہ نہ ہو گے۔

2۔ علمائے امت پر فقیہ بننے کے بعد تبلیغ کو لازم قرار دیا گیا ہے۔(سورہ توبہ، آیت 122؛ سورہ آل عمران، آیت 104) چنانچہ امت کو تبلیغی نبوت کی احتیاج نہیں ہے۔[1]

سورہ احزاب کی چالیسویں آیت میں پیغمبر اسلامؐ کو ''خاتم النبیّین'' کے لقب سے یاد کیا گیا ہے جس کی تفسیر یہ ہے کہ آپؐ اللہ کے آخری نبی ہیں۔ اسلام کا کامل دین ہونا (سورہ مائدہ، آیت 3)، اس کے سوا کسی دین کا قابلِ قبول نہ ہونا (سورہ آل عمران، آیت 85)، قرآن کریم کی جامعیت (سورہ نحل،

آیت 89)، قرآن کی تحریف ناپذیری (سورہ حجر، آیت 9) اور متعدد احادیث میں حضرت محمدؐ پر نبوت ورسالت کے خاتمے کا اعلان اس تفسیر کے دلائل میں سے ہیں۔

نہج البلاغہ کے خطبہ 232 میں آیا ہے کہ امیر المؤمنین علیؑ نے رسول اللہؐ کو غسل وکفن دیتے وقت فرمایا:«بَاَبِیْ اَنْتَ وَ اُمِّی یا رَسُولَ اللهِ! لَقَدْ اِنْقَطَعَ بِمَوْتِکَ مالم ینْقَطَعَ بِمَوْتِ غَیْرِکَ مِنَ النُّبُوَّةِ وَٱلَانْبَاءِ وَاَخْبَارِ السَّمَاءِ خصَصتَ حَتَّی صِرْتَ مُسَلِّیاً عَمَّنْ سِوَاکَ، وَ عَمَمْتَ حَتَّی صَارَ النّاسُ فیکَ سَوَاءً .»

ترجمہ: ''یارسول اللہؐ! میرے ماں باپ آپؐ پر قربان ہوں، آپؐ کے رحلت فرما جانے سے نبوت، الٰہی احکام اور آسمانی خبروں کا وہ سلسلہ ختم ہو گیا جو کسی اور نبی کے انتقال سے قطع نہیں ہوا تھا۔ آپؐ کا غم اہلِ بیتؑ کے ساتھ یوں خاص ہوا کہ ان کے لئے ہر غم میں باعث تسلی بن گیا اور ساری امت کے لئے عام ہوا کہ سب برابر کے شریک ہو گئے۔''

تصوف اور ختمِ نبوت

پیغمبرِ اسلام حضرت محمدؐ کی خاتمیت کی نفی صوفیوں کے رہبروں کیلئے ایک عام سی بات ہے۔ کیونکہ اپنی ولایت اور اقتدار کو ثابت کرنے کے لیے وہ نبوت کا دعویٰ کرنے کا راستہ کھلا رکھنا چاہتے تھے اور ختمِ نبوت کا قطعی عقیدہ ان کے سامنے ایک مضبوط دیوار تھا۔

وہ یہ منوانا چاہتے تھے کہ ان کی ولایت رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیۡہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کی ولایت جیسی ہی ہے۔ ان کی خواہش یہ تھی کہ ان کی بیعت اور اطاعت بھی اسی طرح ہونی چاہئے جیسے انبیاءؑ کی ہوتی تھی۔ لہٰذا انہوں نے خاتمیت کے معنی کو بدلنے اور تفسیر بالرائے سے اس کا انکار کرنے کی کوشش کی ہے۔ اسی

بہانے وہ اپنے کشف و شہود اور الہامات کے دعوؤں کو ثابت کر کے خود کو دوسروں سے افضل بھی ثابت کرنا چاہتے تھے تاکہ سادہ لوگوں کو ذہنی غلام بنا کر اپنی ہوس اقتدار کی تسکین کر سکیں۔

کچھ نام نہاد عرفاء کے خیالات

حکیم ترمذی (متوفی 932ء) کہتا ہے: «یظن آن خاتم النبیّین تأویله أنّه آخرہم مبعثاً فأیُّ منبقبه فی ہذا؟ و آیُّ علم فی ہذا؟ ہذا تأویل البله الجہلۂ». [2][3]

ترجمہ: ''یہ جو گمان کیا جاتا ہے کہ خاتم النبیّین کی تاویل یہ ہے کہ آپ مبعوث ہونے کے اعتبار سے آخری نبی ہیں، بھلا اس میں آپ کی کیا فضیلت اور شان ہے؟ یہ کون سی علمی بات ہے؟ یہ تو احمقوں اور جاہلوں کی تاویل ہے۔''

شیخ بالی افندی (متوفی 1553ء) کہتا ہے: «فخاتم الرسل ہو الّذی لا یوجد بعدہ نبیٌّ مُشرعٌ».[4] ترجمہ: ''خاتم الرسل فقط وہ ہے جس کے بعد صاحبِ شریعت نبی نہ آئے۔''

عبدالوہاب شعرانی (متوفی 1565ء) کہتا ہے: «إعلم ان النبوة لم ترتفع مطلقاً بعد محمد صلّی الله علیه وسلم، انّما ارتفع نبوّة التشریع فقط».[5] ترجمہ: ''جان لو کہ حضرت محمدؐ کے بعد نبوت مطلقاً اٹھا نہیں لی گئی بلکہ صرف اور صرف نبوتِ تشریعی اٹھائی گئی ہے۔''

شیخ احمد سرہندی (متوفی 1624ء)، عرف مجدد الف ثانی، گیارہویں صدی ہجری کا صوفی ہے۔ وہ کہتا ہے: ''بعثتِ پیغمبر کے ہزار سال بعد اسمِ محمدؐ کے میم، جو کہ طوقِ عبودیت ہے، کا اثر زائل ہو گیا اور ولایتِ محمدی، ولایتِ احمدی میں بدل گئی۔۔۔ اور الف، جو بقا باللہ کا رنگ چڑھاتا ہے، میم کی جگہ آ گیا اور ناچار محمدؐ، احمد ہو گئے۔[6] ''

عبدالکریم جیلانی (متوفی 1424ء) کہتا ہے: «فانقطع حکم نبوة التشریع بعده و کان محمد صلّی الله علیه و سلّم خاتم النبیّن لأنّه جاء بالکمال ولم یجیء احدٌ بذلک». [7] ترجمہ: ''حضرت محمدؐ کے بعد نبوت تشریعی کا حکم قطع ہوا ہے اور حضرت محمدؐ خاتم النبیّین تھے کیونکہ وہ ایسے کمال کے ساتھ آئے جس کے ساتھ کوئی نہ آیا۔''

دیوبندی فرقے کا بانی قاسم نانوتوی (متوفی 1880ء) لکھتا ہے:

''عوام کے خیال میں تو رسول اللہ صلعم کا خاتم ہونا بایں معنی ہے کہ آپ کا زمانہ انبیائے سابق کے زمانہ کے بعد اور آپ سب میں آخری نبی ہیں، مگر اہلِ فہم پر روشن ہوگا کہ تقدم و تاخر زمانی میں بالذات کچھ فضیلت نہیں۔

۔۔۔ اہلِ فہم پر روشن ہے کہ زمانہ ایک حرکتِ ارادۂ خداوندی ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ محققینِ صوفیہ کرام علیہم الرحمہ تجددِ امثال کے قائل ہوئے۔۔۔ سو حرکتِ سلسلہ نبوت کیلئے نقطہ ذات محمدی صلعم منتہی ہے اور یہ نقطہ اس سیاق زمانی اور اُس سیاق مکانی کیلئے ایسا ہے جیسا نقطہ راس زاویہ تاکہ اشارہ شناسانِ حقیقت کو یہ معلوم ہو کہ آپکی نبوت کون و مکان اور زمین و زمان کو شامل ہے۔

۔۔۔اگر بالفرض بعد زمانۂ نبوی صلعم بھی کوئی نبی پیدا ہو تو پھر بھی خاتمیتِ محمدی میں کچھ فرق نہ آئے گا۔

۔۔۔طبقاتِ تحتانیہ میں وجودِ انبیاء ثابت ہے اور بسبب لاتناہی سلسلہ کے ہر ایک طبقہ میں ایک آخرانبیاء بنسبت اس طبقہ کے ہونا ضروری ہے۔ لیکن مطابق عقائد اہلسنت یہ امر ہے کہ دعوت ہمارے حضرت کی عام ہے۔ تمام مخلوقات کو شامل ہے۔ پس اس امر کا اعتقاد کرنا چاہئے کہ خواتمِ طبقاتِ باقیہ بعد عصرِ نبویہ نہیں ہوئے۔ یا قبل ہوئے یا ہمعصر، اور بر تقدیر اتحادِ عصر وہ متبع شریعتِ محمدیہ ہونگے۔ اور ختم انکا بسبب اپنے طبقہ کے اضافی ہوگا۔ اور ختم ہمارے حضرت کا عام ہوگا۔ "
[8]

مرزا غلام احمد قادیانی (متوفی 1908ء) کہتا ہے: "بجز نبوتِ محمدیہ کے سب نبوتیں بند ہیں۔ شریعت والا نبی کوئی نہیں آسکتا اور بغیر شریعت کے نبی ہو سکتا ہے مگر وہی جو پہلے امتی ہو۔ پس اسی بنا پر میں امتی بھی ہوں اور نبی بھی اور میری نبوت یعنی مکالمہ مخاطبہ الٰہیہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا ایک ظل ہے اور بجز اس کے میری نبوت کچھ بھی نہیں۔ وہی نبوتِ محمدیہ ہے جو مجھ میں ظاہر ہوئی ہے اور چونکہ میں محض ظل ہوں اور اُمتی ہوں اس لئے آنجنابؐ کی اس سے کچھ کسر شان نہیں۔[9] "

پدرِ عرفانِ کاذب محیی الدین ابنِ عربی (متوفی 1240ء) کہتا ہے: «فإن النبوة التي انقطعت بوجود رسول الله صلى الله عليه و سلم إنما هي نبوة التشريع لا مقامها فلا شرع يكون ناسخا لشرعه صلى الله عليه و سلم و لا يزيد في حكمه شرعا آخر و هذا معنى قوله صلى الله عليه و سلم إن الرسالة و النبوة قد انقطعت فلا رسول بعدي و لا نبي أي لا نبي بعدي يكون على شرع يخالف شرعي بل إذا كان يكون تحت حكم شريعتي و لا رسول أي لا رسول بعدي إلى أحد من خلق الله بشرع يدعوهم إليه فهذا هو الذي انقطع و سد بابه لا مقام النبوة [10] .»

ترجمہ: ''جو نبوت وجودِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قطع ہوئی ہے وہ نبوتِ تشریعی ہے، نہ کہ مقامِ نبوت۔ پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کو منسوخ کرنے والی کوئی شریعت نہیں ہے۔ نہ آپ کی شریعت میں کوئی نیا حکم شامل ہوگا۔ آپ کے اس قول کا یہی معنی ہے کہ رسالت و نبوت قطع ہوئی اور میرے بعد کوئی رسول اور نبی نہیں آئے گا۔

یعنی میرے بعد کوئی نبی نہیں جو میری شریعت کے خلاف شریعت لائے۔ بلکہ اگر کوئی نبی ہوا تو میری شریعت کے ماتحت ہوگا۔ میرے بعد کوئی رسول نہیں، یعنی میرے بعد کوئی ایسا رسول نہیں آ سکتا جو شریعت لا کر لوگوں کو اس کی تبلیغ کرے۔ پس یہ وہ چیز ہے جو کٹ گئی اور جس کا باب بند ہوا، مقامِ نبوت قطع نہیں ہوا۔''

ثقلین سے جدائی، نری گمراہی

خداوند عالم سورۂ مائدہ کی آیت 67 میں فرماتا ہے: «یا ایہا الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک و ان لم تفعل فما بلغت رسالته و الله یعصمک من الناس ان الله لا یہدی القوم الکافرین .»

ترجمہ: ''اے پیغمبرؐ! آپ اس پیغام کو پہنچا دیجئے جو آپ پر نازل کیا جا چکا ہے۔ اور اگر آپ ایسا نہ کریں گے تو گویا آپ نے کارِ رسالت انجام ہی نہیں دیا۔ اور خدا آپ کو لوگوں کے شر سے محفوظ رکھے گا۔ بے شک خدا کافروں کی ہدایت نہیں فرماتا۔''

اس آیت میں جس خاص پیغام کو پہنچانے کا حکم آیا ہے وہ امام علیؑ کی ولایت کا اعلان اور حدیثِ ثقلین ہے جو غیر تشریعی نبوت کے خاتمے کی دلیل بھی ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ دین امامِ عصرؑ کے بغیر مکمل ضابطۂ حیات نہیں بن سکتا۔ اس واقعے کو شیعہ سنی محدثین کی کثیر تعداد نے روایت کیا ہے۔ مسلم نے اپنی سند کے ساتھ زید بن ارقم سے نقل کیا ہے:

«قام رسول الله ﷺ یوما فینا خطیبا بماء بدعی خما بین مکة والمدینة، فحمد الله و اثنی علیه و وعظ و ذکر ثم قال: اما بعد، الا یا ایہا الناس! فانما انا بشر یوشک ان یاتی رسول ربی فاجیب و انا تارک فیکم ثقلین: اولہما کتاب الله فاستمسکوا به، فحث علی کتاب الله و رغب فیه ثم قال: و اہل بیتی، اذکرکم الله فی اہل بیتی، اذکرکم الله فی اہل بیتی، اذکرکم الله فی اہل بیتی .»

ترجمہ: ''ایک روز رسول خداؐ مکہ اور مدینہ کے درمیان خم کے مقام پر کھڑے ہوئے اور وہاں پر آپ نے ایک خطبہ دیا۔ اس خطبہ میں حمد و ثنائے الٰہی اور وعظ و نصیحت کے بعد فرمایا: اے لوگو! میں بھی ایک انسان ہوں اور بہت جلدی خدا کا فرشتہ میری روح قبض کرنے کیلئے آئے گا اور مجھے لبیک کہنا پڑے گا۔ میں تمہارے درمیان دو قیمتی چیزیں چھوڑے جا رہا ہوں۔ ان میں سے ایک اللہ کی کتاب ہے جس میں ہدایت اور نور ہے۔ لہٰذا خدا کی کتاب سے تمسک کرنا۔ پیغمبر اکرمؐ نے کتابِ خدا سے جڑے رہنے کی بہت زیادہ سفارش اور تاکید کی اور اس پر عمل کرنے کی ترغیب دلائی۔ اس کے بعد فرمایا: میرے اہل بیتؑ، میں تمہیں اپنے اہل بیتؑ کی سفارش اور تاکید کرتا ہوں اور اس جملہ کو آپ نے تین مرتبہ دہرایا۔[11] ''

حاکم نیشاپوری نے اپنی سند کے ساتھ ابو الطفیل اور زید بن ارقم سے نقل کیا ہے کہ رسول خداؐ مکہ اور مدینہ کے درمیان پانچ درختوں کے پاس کھڑے ہوئے۔ لوگوں نے درختوں کے نیچے جھاڑو لگایا۔ پیغمبر اکرمؐ نے کھڑے ہو کر خطبہ ارشاد فرمایا اور خدا کی حمد و ثناء اور وعظ و نصیحت کے بعد ارشاد فرمایا:

«ایها الناس! انی تارک فیکم امرین لن تضلوا ان اتبعتموهما و هما کتاب الله و اهل بیتی. ثم قال: اتعلمون انی اولی بالمومنین من انفسهم؟ (ثلاث مرات) قالوا: نعم. فقال رسول الله ؐ: من کنت مولاه فعلی مولاه .»

ترجمہ: ''اے لوگو! بیشک میں تمہارے درمیان دو چیزیں چھوڑے جا رہا ہوں۔ اگر ان دونوں کی پیروی کرو گے تو کبھی گمراہ نہیں ہو گے: کتابِ خدا اور میرے اہل بیتؑ۔ پھر فرمایا: کیا تم جانتے ہو کہ میں مومنین کی جانوں پر ان سے زیادہ ولایت رکھتا ہوں؟ آپ اس سوال کو تین مرتبہ دہرایا اور سب

نے کہا: جی ہاں۔ پھر رسول خداؐ نے فرمایا: جس کا میں مولا ہوں اس کے یہ علیؑ بھی مولا ہیں۔ ''
[12]

متعدد احادیث میں آیا ہے کہ پیغمبرؐ کے بعد آپؐ کے جانشینوں کی تعداد بارہ ہے جو سب کے سب قریش سے ہیں۔ شیعہ کتب میں آئمہ اثنا عشرؑ کے نام بھی آئے ہیں۔ سنی محدثین کے ہاں بھی یہ حدیث متعدد راویوں اور مختلف الفاظ کے ساتھ آئی ہے۔ مثلاً مسلم و بخاری نے جابر سمرۃ سے نقل کیاہے کہ: میں اپنے والد کے ساتھ پیغمبرؐ کے پاس گیااور آپؐ کو فرماتے سنا: «إنّ ہذا الدین لا ینقضي حتّی یمضي فیهم اثنا عشر خلیفة. اس دین کو اس وقت تک زوال نہیں آئے گا جب تک اس میں بارہ خلیفہ نہ آ جائیں» پھر پیغمبرؐ نے کچھ فرمایا جو میں نہیں سن سکا۔ میں نے اپنے والد سے پوچھا تو انہوں نے کہا کہ پیغمبرؐ نے فرمایا: «کُلّهُم مِن قُرَیش. سب کے سب قریش سے ہونگے»۔[13]

پیر پرستی کا فتنہ

نہایت افسوس کا مقام ہے کہ بعض لوگ حدیثِ ثقلین سے انحراف کرتے ہوئے پیروں کو معصوم سمجھتے ہیں اور ان کی خیال بافی کو دینی معارف کا مآخذ سمجھتے ہیں۔ یہ ذہنی غلامی کی بدترین شکل ہے۔ مثال کے طور پر ابنِ عربی کے پیروکار ملاصدرا صوفیوں کی عصمت کا دعویٰ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

«و أما العارف الرباني فمأمون من الغلط معصوم من معاصي القلب إذ كل ما يقوله حق و صدق حدثه قلبه عن ربه و قد مر أن الفهم لا ينفك عن الكلام الوارد القلبي .»

ترجمہ: ''لیکن عارفِ الٰہی غلطی سے محفوظ اور قلبی گناہ سے معصوم ہوتا ہے۔ پس وہ جو کچھ کہتا ہے حق اور سچ ہے۔ اس کا دل خدا کی بات کرتا ہے اور جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے، فہم قلبی واردات سے جدا نہیں ہوتا۔[14] ''

حوالہ جات

1۔ آیۃ اللہ العظمیٰ جعفر سبحانی، بحوث فی الملل والنحل، مؤسسہ امام صادقؑ، ج ۶؛ ص ۴۵۴، ۴۵۵؛ ۱۴۲۴ قمری، قم۔

2۔ حکیم ترمذی، ختم الاولیاء، ص ۳۴۱، المطبعۃ الکاثولیکیۃ، بیروت۔

3۔ طارق انور مصباحی، حکیم ترمذی اور مسئلہ ختم نبوت، ص ۷، اعلیٰ حضرت ایجوکیشنل اینڈ کلچرل سوسائٹی، کلکتہ۔

4۔ بالی آفندی، شرح فصوص الحکم، ص ۵۶، مطبعۃ العثمانیۃ، ۱۳۰۹ قمری۔

5۔ الیواقیت والجواہر، ج ۲، ص ۳۹۔

6۔ شیخ احمد سرہندی، مکتوباتِ امام ربانی، دفتر سوم، مکتوب ۹۶۔

7۔ الانسان الکامل، ج ۱، ص ۷۶۔

8۔ قاسم نانوتوی، تحذیر الناس؛ صفحات ۳، ۲۳، ۲۴، ۳۳، ۴۸؛ مطبع تقی بریلی۔

9۔ مرزا غلام احمد قادیانی، روحانی خزائن، ج ۲۰، ص ۴۱۲۔

10۔ابنِ عربی، فتوحات مکیہ، ج ۲، ص ۳، دار صادر، بیروت۔

11۔ صحیح مسلم، ج ۷، ص ۱۲۲۔

12۔ مستدرک حاکم، ج ۳، ص ۱۱۰۔

13۔ صحیح بخاری، ج 8، ص 127؛ صحیح مسلم، ج 6، ص ۳۔

14۔ ملا صدرا، مفاتیح الغیب، جلد ۱، صفحہ ۷۲، انجمن اسلامی حکمت و فلسفہ ایران، تہران، ۱۳۶۳ ش۔

8. حضرت غفران مآب کی کتاب "الشہاب الثاقب" کا تعارف

مجتہدِ اعظم علامہ سید دلدار علی نقوی غفران مآب 1753ء میں رائے بریلی کے نواحی قصبے نصیر آباد میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے ابتدائی تعلیم کے بعد مولانا غلام حسین دکنی الٰہ آبادی سے منطق اور معقولات کی تعلیم حاصل کی۔ اس کے بعد وہ لکھنؤ میں اہلسنت کے معروف مدرسے دار العلوم فرنگی محل میں داخل ہوئے اور وہاں درسِ نظامی کی تعلیم مکمل کی۔ عقلی علوم میں مزید پختگی پیدا کرنے کیلئے وہ علامہ تفضل حسین کشمیری کی خدمت میں تشریف لے گئے اور بطلیموسی فلکیات اور قدیم فلسفے میں مہارت حاصل کرنے کے بعد نجف روانہ ہوئے۔

اٹھارویں صدی کا ہندوستان

جب آپ وطن واپس لوٹے تو شمالی ہند میں سیاسی آشوب کا زمانہ تھا۔ روہیل کھنڈ کے پختون راجے شاہ ولی اللہ جیسے درباری علماء کی مدد سے مغل سلطنت کے خلاف سازشوں میں مصروف تھے۔ احمد شاہ ابدالی دہلی کو تاراج کر چکا تھا۔ غلام قادر روہیلہ نے مغل شہنشاہ کی آنکھیں نکال کر شہزادیوں کو بے آبرو کیا۔ فرقہ واریت کو ہوا دینے کیلئے تعلیماتِ محمدؐ و آلِ محمدؑ کے خلاف کتابیں لکھنے کا سلسلہ شروع ہو چکا تھا۔ اسی کے ساتھ ساتھ ہندو مسلم دشمنی بھی بڑھ رہی تھی۔ مرہٹے اور مسلمان راجے برسرِپیکار تھے اور انگریز اس سیاسی ابتری کا فائدہ اٹھا کر بنگال پر قابض ہو چکے تھے۔ ایسے میں اودھ میں شیعہ نواب کی حکومت معاشی اور سیاسی استحکام کا نمونہ تھی جس نے لکھنؤ کو علم و ثقافت کا مرکز بنا دیا تھا۔

علامہ سید دلدار علی نقوی نے لکھنؤ میں حوزہ علمیہ کی بنیاد رکھی اور مکتبِ اہلبیتؑ کی ترویج کیلئے کمربستہ ہو گئے۔ آپ نے عقائدِ حقہ کی وضاحت کیلئے ''عماد الاسلام'' کے عنوان سے ضخیم کتاب تصنیف فرمائی جس میں اشعریوں کے امام فخر الدین الرازی کے کلامی نظریات کا رد کیا۔ اصولِ فقہ پر اپنی کتاب ''اساس الاصول'' میں ملا امین استر آبادی کی ''فوائدِ مدنیہ'' کا رد کیا۔

1790ء میں شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے ''تحفۂ اثنا عشریہ'' لکھی تو آپ نے اس کے مختلف ابواب کا جواب مستقل کتابوں کی شکل میں دیا جن میں ''صوارم الالٰہیہ''، ''حسام الاسلام''، ''رسالۂ غیبت'' اور ''ذوالفقار'' وغیرہ شامل ہیں۔

آپ نے بھرپور علمی زندگی گزار کر 1820ء میں وفات پائی۔ آپ کا مزار مبارک حسینیۂ غفران مآب میں موجود ہے۔ آپ کو خدا نے پانچ بیٹوں سے نوازا، جو سب کے سب درجۂ اجتہاد پر فائز ہوئے اور آج بھی آپ کی اولاد خاندانِ اجتہاد کے نام سے جانی جاتی ہے۔ زیرِ نظر مضمون میں آپ کی کتاب ''الشہاب الثاقب'' کا مختصر تعارف پیشِ خدمت ہے۔

وجۂ تصنیف

مجددِ تشیع علامہ سید دلدار علی نقوی 1781ء میں نجف سے مقامِ اجتہاد پر فائز ہو کر لکھنؤ واپس آئے تو صوفی حضرات نے مسلمانوں کو ذہنی طور پر مفلوج بنا کر رکھ دیا تھا اور دین کے نام پر وسیع جاگیریں ہتھیا کر عوام کے اذہان کو جہلِ مرکب سے مسموم کر رہے تھے۔ وحدت الوجود کے تصور کے مطابق جسمانی لذتوں کو خدا کی تجلی قرار دیا جا رہا تھا اور خانقاہوں میں مختلف قسم کی نشہ آور چیزوں کا استعمال عام تھا۔

ابنِ عربی (متوفی 1240ء) کی فصوص الحکم اور دیگر کتابوں کے علاوہ مولوی رومی اور جامی وغیرہ کی شاعری پڑھائی جاتی۔ معصوم نوجوانوں کو روحانی ریاضت کے نام پر مختلف قسم کی جسمانی اور ذہنی اذیتیں دی جاتیں۔ علومِ عقلیہ کے نام پر فلوطین (متوفی 270ء) اور ملا صدرا (متوفی 1641ء)

وغیرہ کے خیالات پڑھائے جاتے تھے۔ ملا صدرا نے حرکت جوہری کا نظریہ بھی فلوطین کی اثولوجیا سے لیا ہے۔ (اسفار اربعہ، جلد 3، صفحہ 111، بیروت)

اسی دوران غفران مآب کے استاد علامہ تفضل حسین کشمیری (متوفی 1801ء) نے مسلمانوں کو قدیم فلسفے کی نامعقولات سے نکالنے کیلیئے جدید علوم کا ترجمہ شروع کر دیا تھا۔ انہوں نے نیوٹن (متوفی 1727ء) کی کتاب ''فلسفۂ طبیعت کے ریاضیاتی اصول'' اور کئی دوسری کتب کا عربی ترجمہ کیا۔ نیوٹن نے حرکتِ جوہری کے قدیم تصور کو باطل ثابت کرتے ہوئے یہ واضح کیا تھا کہ حرکت دو حالتوں کے درمیان بیرونی عوامل کی بنیاد پر پیدا ہونے والے توانائی کے عدم توازن کا نتیجہ ہوتی ہے۔ لہٰذا جب توانائی کا فرق صفر ہو جائے تو حرکت ختم ہو جاتی ہے۔

نیوٹن نے اس نئے نظریئے کی ریاضیاتی بنیادیں بھی فراہم کیں اور یوں جدید علم اور صنعت کا انقلاب آیا جس نے فرنگی اقوام کو باقی دنیا پر فیصلہ کن برتری دے دی۔ نیوٹن نے ہی طبیعیات اور فلکیات کو بھی متحد کیا تھا اور اجرام فلکی کی حرکت کو اپنے انہی قوانین کے ذریعے قابل پیش بینی بنایا جو طبیعیات کی دنیا کی تشریح کرتے تھے۔ چنانچہ آج بھی انجینئرز انہی اصولوں کی بنیاد پر مشینیں اور عمارتیں بناتے اور راکٹ خلا میں بھیجتے ہیں۔

مغل سلطنت کے قیام سے پہلے ہی برصغیر کے شیعوں کو اسماعیلی صوفیوں اور شاہ نعمت اللہ ولی کے مریدوں نے تصوف میں مبتلا کر دیا تھا۔ سید دلدار علی کے زمانے میں اودھ کے شیعوں میں صوفیوں کو بہت اثر ورسوخ حاصل ہو چکا تھا۔ شاہ علی اکبر مودودی (متوفی 1795ء) جیسے بظاہر پابندِ شریعت صوفی دربار تک رسائی رکھتے تھے۔

صوفیوں کے کشف و کرامات اور نام نہاد باطنی علوم کے دعوے مشہور تھے اور سیاسی عدم استحکام کے دور میں راجے اپنے اقتدار کی بقا کیلیئے ان کی آشیر باد لینا ضروری سمجھتے تھے۔ مختلف درگاہوں کو وسیع جاگیریں عطا کی گئی تھیں۔ مفلوک الحال عوام وجد و حال اور دھمال کی محفلوں میں شرکت کرتے اور خواص ملا صدرا کے فلسفے اور وحدت الوجود کے تصور میں مست رہتے تھے۔ اس دوڑ میں ہندو جوگی اور بابے بھی کسی سے پیچھے نہ تھے۔

1786ء میں غفران مآب امامِ جمعہ مقرر ہوئے تو آپ نے اہلِ تصوف کے عقائد و اعمال کو بھی خطبات کا موضوع بنایا۔ اس وجہ سے صوفی آپ کے دشمن ہو گئے اور اپنے مریدوں کو آپ کی اقتداء میں نماز پڑھنے سے روکنے لگے۔ جب وہ آپ کے علمی دلائل کا سامنا نہ کر سکے تو سیاسی دباؤ ڈال کر آپ کو روکنے کی کوشش کی۔

البتہ اودھ کی شیعہ سلطنت اکبر بادشاہ کی مرتب کردہ بقائے باہمی کی حکمتِ عملی کا تسلسل جاری رکھے ہوئے تھی اور ہندوستانی معاشرے کی کثیر المذہبی فضاء میں آزادئ فکر پر پابندی کو درست نہیں سمجھتی تھی۔ اسی وجہ سے دار العلوم فرنگی محل میں سنی علماء بھی مکمل آزادی سے اپنے مسلک کی ترویج کر رہے تھے۔

تمام تر مخالفتوں کے باوجود آپ کے پایۂ استقلال میں لغزش نہ آئی اور آپ نے عربی زبان میں اس موضوع پر ایک مستقل کتاب لکھنے کا فیصلہ کیا۔ آپ کے اس علمی جہاد کا ہی اثر تھا کہ ماحول میں واضح تبدیلیاں آنے لگیں اور آپ کی بابرکت زندگی کے انجام تک شیعیانِ حیدر کرارؑ کی اچھی تعداد نے خانقاہوں سے منہ موڑ لیا۔

الشہاب الثاقب

یہ کتاب فصیح عربی زبان میں لکھی گئی ہے، جو علامہ موصوف کے عربی زبان پر عبور کا اظہار ہے۔اس کا انتساب وزیر اعظم جناب حسن رضا خان کے نام کیا گیا ہے۔

علامہ کا کہنا ہے کہ بنی امیہ اور بنی عباس کے حاکموں نے تصوف کو مسلمانوں میں اسلئے رواج دیا تاکہ عوام کا معارف الہیٰہ کے حصول کیلئے اہلبیت علیہم السلام کے در پر جانا کم کیا جائے اور اس سلسلے میں آئمہ طاہرینؑ کا متبادل صوفیوں کو قرار دیا جا سکے۔ وہ اس سلسلے میں خلیفہ مامون عباسی کے دربار میں امام علی رضاؑ کے مناظرے کی مثال لاتے ہیں۔ وہ آئمہؑ کی کچھ احادیث بھی نقل کرتے ہیں جن میں صوفیوں کو شیطان کا پیروکار اور اہلبیتؑ کا دشمن قرار دیا گیا ہے۔اس کتاب کو چار حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔

کتاب کے پہلے حصے میں آٹھ ابواب ہیں۔اس میں صوفیوں، فلسفیوں اور متکلمین کے ہاں وجود کے تصور پر اختلاف کو عقل و منطق کی روسے پرکھا گیا ہے اور یہ ثابت کیا گیا ہے کہ وحدت الوجود کا نظریہ عقل کی میزان پر پورا نہیں اترتا۔ وہ اس حصے میں ملا صدرا کی کتاب شواہد الربوبیہ اور جامی کے خیالات پر بھی تنقید کرتے ہیں۔ وہ تنزلاتِ وجود کی کیفیات پر جرح کر کے صوفیوں کی ذہنی الجھنوں کو بے نقاب کرتے ہیں۔

دوسرا حصہ چھ فصلوں پر مشتمل ہے۔اس میں سید حیدر آملی (متوفی 1385ء) کے نظریات کو زیرِ بحث لایا گیا ہے اور سید حیدر آملی اور دیگر صوفیوں کی طرف سے قرآنی آیات کی تفسیر بالرائے کو باطل ثابت کیا گیا ہے۔ آپ نہ صرف عقلی دلائل سے ان کے خیالات کو رد کرتے ہیں بلکہ ان کی

نقل کردہ احادیث کی اسناد پر بھی جرح کرتے ہیں اور سید حیدر آملی نے ان احادیث سے جو معنی اخذ کیئے ہیں، ان کو بھی دلائل سے نادرست ثابت کرتے ہیں۔

تیسرے حصے میں صوفیوں کے کشف و شہود کے دعوے زیرِ بحث ہیں اور واضح کیا گیا ہے کہ ان میں حق اور باطل کی تمیز کرنا دشوار امر ہے۔ نیز یہ چیزیں کوئی علمی حیثیت اور حجیت نہیں رکھتیں۔

صوفیوں کا یہ دعویٰ بھی غلط قرار دیا گیا ہے کہ وہ کشف کے ذریعے احادیث کے صحیح ہونے یا نہ ہونے کو سمجھ سکتے ہیں۔ ابنِ عربی، عبدالرزاق کاشانی اور علاء الدولہ سمنانی کے مختلف اقوال نقل کرکے ان کی غلطیوں کی نشاندہی کی گئی ہے۔ اس حصے میں سفیان ثوری، بایزید بسطامی، ابراہیم ادہم، معروف کرخی، عبدالقادر جیلانی، مولانا روم اور حکیم سنائی وغیرہ پر بھی تنقید موجود ہے۔

آگے چل کر صوفیوں کی بدعات اور ان کے عملی انحرافات کی نشاندہی کی گئی ہے۔ ان کی طرف سے موسیقی اور رقص و سرود کی محفلوں کے انعقاد کو تنقید کا نشانہ بنایا گیا ہے۔ ان کی رہبانیت، ان کی نوعمر لڑکوں میں رغبت، خرقہ پوشی اور طریقت کے مختلف طریقے کہ جو سب کے سب باطل ہیں، زیر بحث آئے ہیں۔ وہ صوفیوں کے مختلف فرقوں کا زمانی اعتبار سے ذکر کرتے ہیں اور ان کے سنگین اختلافات کا ذکر کرکے یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ اگر ان حضرات کو حق کا شہود ہوتا تھا تو ان میں اس قدر اختلاف کیوں ہے؟

چوتھے حصے میں فقہاء پر صوفیوں کے اعتراضات کا جواب دیا گیا ہے۔ خاتمے میں آپ امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے واجب ہونے اور اہلِ بدعت سے دوری اختیار کرنے کے اسلامی احکام بیان کرتے ہیں اور دین کے دشمنوں کی پیروی کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔ آپ وحدت الوجود اور حلول جیسے

نظریات کو ارتداد کا موجب کہتے ہوئے صوفیوں پر لعنت کو جائز قرار دیتے ہیں اور انہیں توبہ کرنے کی دعوت دیتے ہیں۔

اس کتاب کی خاص بات ملا صدرا کے نظریات پر علامہ محترم کی مضبوط گرفت ہے جس کی ایک کتاب پر انہوں نے حاشیہ بھی لگایا تھا۔ یہ نظری پہلو اس کتاب کو برصغیر میں ردِ صوفیت پر لکھی گئی باقی کتب سے ممتاز کرتا ہے۔

پروفیسر اطہر رضوی کا تبصرہ

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے سابقہ استاد اور مغلیہ تاریخ کے ماہر پروفیسر سید اطہر عباس رضوی (متوفی 1994ء) لکھتے ہیں:

> "مولانا دلدار علی (1753ء–1820ء) نے صفوی دور کے علمائے شیعہ کے راستے پر چلتے ہوئے تصوف کی شدید مخالفت کی۔ اُن علماء کی طرح وہ بھی اِسے شیعیت کے لیے خطرہ سمجھتے تھے۔ انہوں نے الشہاب الثاقب کے عنوان سے صوفی عقائد کی تردید اور معروف صوفیاء کی مذمت میں ایک تفصیلی کتاب لکھی۔
>
> ان کی تنقید کا مرکزی ہدف ابنِ عربی کا عقیدۂ وحدت الوجود ہے۔ مولانا ابتدائی طور پر وجود اور واجب الوجود کے بارے میں علماء، فلسفیوں اور صوفیاء کے درمیان نظریات کے اختلاف کی نشاندہی کرتے ہیں۔ وہ وجودِ مطلق کے صوفی نظریہ کی تفصیل سے وضاحت کرتے ہیں۔ مولانا کے نزدیک صوفیاء کا خیال ہے کہ واجب الوجود، وجودِ مطلق کا جوہر ہے اور یہ جوہر تمام اشیاء میں پایا جاتا ہے۔

مولانا وحدت الوجود پر صوفیوں کے دلائل کا خلاصہ پیش کرتے ہیں اور پھر ان میں سے ہر ایک کو رد کرتے ہیں۔ وہ اس بارے میں سید حیدر آملی کے خیالات کو باطل ثابت کرتے ہیں اور شریف جزجانی اور صدرالدین شیرازی (ملا صدرا) کے خیالات کو بھی نادرست قرار دیتے ہیں۔

مولانا کے نزدیک وجودِ مطلق کی تشکیک کا نظریہ گمراہ کن ہے۔ وہ ان قرآنی آیات کا حوالہ دیتے ہیں جو صوفیاء کے نزدیک وحدت الوجود کے عقیدہ کی تائید کرتی ہیں اور دلائل سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ ان آیات کا حقیقی مفہوم صوفیوں کی تفاسیر سے مختلف ہے۔ مولانا ایسی آیات اور احادیث بھی پیش کرتے ہیں جو وحدت الوجود کے صوفی نظریات کو رد کرتی ہیں۔

اس کتاب میں یہ بھی ثابت کیا گیا ہے کہ خدا کی ذات اور صفات کی بہترین معرفت صرف آئمۂ اہلبیتؑ کے فرامین میں ملتی ہے۔ ان کے مطابق خدا کی ذات زمان و مکان سے ماوراء ہے، جو خود سے ظاہر ہے اور اس کی ذات کا ظہور دنیاوی اشیاء میں نہیں ہوتا۔

کتاب کا ایک باب کشف (صوفی الہامات) کی وضاحت سے متعلق ہے اور اس بات پر زور دیتا ہے کہ اس عمل سے حاصل ہونے والا علم ضروری نہیں کہ درست ہو۔ کشف میں حق و باطل کی تمیز ممکن نہیں لہٰذا کسی حتمی نتیجے پر پہنچنے

کیلئے کشف کو بنیاد نہیں بنایا جا سکتا۔ اگر ایسا ہو سکتا تو ماضی کے اہلِ کشف معصوم ہوتے۔

اس باب کا ایک حصہ ابنِ عربی (1165ء–1240ء) کے بعد آنے والے نامور صوفیاء کی غلطیوں کی نشاندہی کرتا ہے۔ اس میں ابنِ عربی کے حامی عبدالرزاق کاشی اور ابنِ عربی کے مخالف علاء الدولہ سمنانی کے درمیان خط و کتابت کا حوالہ دیا گیا ہے اور اس کے پیروکاروں کے بیانات کی تردید کی گئی ہے جن میں حیدر آملی (1319ء–1385ء) بھی شامل ہے۔

صوفی حسن بصری (641ء–728ء) کو اسلام مخالف خانقاہی طریقوں کو دین میں داخل کرنے کا ذمہ دار ٹھہرایا گیا ہے۔ مولانا کے مطابق سید حیدر آملی کا یہ کہنا حسن بصری امام علیؑ کا معروف صحابی تھا، امامی کتبِ حدیث سے ثابت نہیں ہوتا۔

اسی باب کی تیسری فصل میں سفیان ثوری کو دشمنِ اہلبیتؑ اور جھوٹی حدیثیں گھڑنے کا ماہر قرار دیا گیا ہے۔ ابو یزید بسطامی (متوفی 874ء یا 877ء) کے مشہور قول، سبحانی ما اعظم شانی (پاک ہے میری ذات، میری شان کتنی عظیم ہے)، کو مولانا نے کفریہ قرار دیا ہے اور ابو یزید کو حلول اور اتحاد پر مبنی نظریات کا پرچارک قرار دیا ہے۔

انہوں نے سید مرتضٰی الرازی کا حوالہ دیا جنہوں نے عبداللہ ابن سبا کا ابو یزید سے موازنہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ حیرت کی بات ہے کہ اہل سنت نے عبداللہ ابن

سبا کی مذمت کی کیونکہ اس نے امام علی ابن ابی طالبؑ سے خدائی صفات منسوب کی ہیں، لیکن ابو یزید کے خلاف کوئی اعتراض نہیں کیا جو خود کو خدا سے برتر سمجھتا تھا۔ اس فصل میں منصور حلاج (متوفی 922ء) کی بھی مذمت کی گئی ہے۔ منصور کے لیے ایک الگ فصل بھی لکھی گئی ہے جس میں اسے زندیق، بدعتی اور دین سے خارج قرار دیا گیا ہے۔

وہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ قاضی نور اللہ شوستری (1549ء–1610ء) اور بہاؤالدین عاملی (1547ء – 1621ء) جیسے علماء کی طرف سے بعض صوفیوں کی حمایت میں جو لکھا گیا، اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ یہ علماء وحدت الوجود کے عقیدے کی حمایت کرتے ہیں۔

غزالی (متوفی 1111ء) کے بارے میں مصنف نے لکھا ہے کہ وہ ایک متعصب شخص تھا جس کی زندگی کا مقصد اہل بیتؑ سے دشمنی کی جڑیں مضبوط کرنا تھا۔ مولانا نے کہا ہے کہ غزالی کی طرف سے یزید کا دفاع نامعقول ہے اور یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ امام حسینؑ سے کوئی عقیدت نہیں رکھتا تھا۔ غزالی کا یہ دعویٰ بھی کہ شیعوں کا عقیدہ باطل ہے، محض ذاتی کشف اور لغو دلائل پر مبنی تھا۔

مولانا کا کہنا ہے کہ شیخ عبدالقادر جیلانی (متوفی 1166ء) شیعہ دشمنی کے معاملے میں اپنے پیشروؤں سے بھی بڑھا ہوا تھا۔ گیارہویں والے پیر کا عقیدہ یہ تھا کہ روزِ عاشور سوگ کا نہیں بلکہ خوشی کا دن ہے، کیونکہ اسلام کی آمد سے پہلے یہ دن کچھ

انبیاءؑ کے لیے بابرکت ثابت ہوا تھا۔ شیخ عبدالقادر جیلانی کے مطابق جنابِ عائشہ تمام عورتوں سے افضل ہیں اور شیعوں کے عقائد یہودیوں سے ملتے ہیں۔

مولوی رومی سے مختص حصے میں مولانا نے اس کی مثنوی سے اشعار کا حوالہ دے کر ثابت کیا ہے کہ رومی ایمان اور کفر کے درمیان امتیاز نہیں کرتا تھا اور وہ توہین آمیز تشبیہات اور استعارات کا استعمال بھی کر لیتا تھا۔ مولانا مزید فرماتے ہیں کہ عطار، سنائی اور دوسرے صوفی شعراء کی شاعری بھی غیر شرعی اور گمراہ کن مطالب رکھتی ہے۔

آخری سے پہلے باب میں صوفیانہ طریقت کی مذمت کی گئی ہے اور اس کو اسلامی تعلیمات کے بنیادی اصولوں کے خلاف قرار دیا گیا ہے۔ مولانا کے نزدیک صوفیوں کے مراقبے، موسیقی کی محفلیں، ریاضتیں اور نوجوان لڑکوں کے ساتھ معاشقے شریعت کی حدود سے تجاوز ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ صوفیوں کا اونی لباس، آواز کے زیر و بم کے ساتھ ذکر، بیعت کا نظام اور خرقہ پوشی، کجروی اور بدعات ہیں۔

آخری باب ایسے صوفی سلسلوں سے متعلق ہے جو مولانا کی رائے میں سراسر لادین، گستاخ اور دنیا طلبی اور بے حیائی کی طرف دعوت دینے والے ہیں۔[1] ''

حوالہ: 1۔ سید اطہر عباس رضوی، اے سوشو انٹلیکچوئل ہسٹری آف اثنا عشری شیعاز اِن انڈیا، جلد 2، صفحات 133 تا 135، معرفت پبلشنگ ہاؤس، کینبرا، آسٹریلیا۔

9. قدیم فلسفیوں کو ملا صدرا کا خراجِ عقیدت

فلسفے کو تعقل کے مترادف سمجھنا درست نہیں، اسکا بیشتر حصہ جہلِ مرکب تھا۔ فلسفہ کے قارئین کے پاس یونانیوں اور ان کے بعد آنے والوں کے پراکندہ خیالات فارابی اور ابنِ سینا وغیرہ کے ذریعے آئے۔ انہوں نے اموی و عباسی خلافتوں کے زیر اہتمام کرائے گئے تراجم سے استفادہ کیا تھا۔

فلاسفہ کے فاسد عقائد

یونانیوں کی کتب سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ لوگ مشرک تھے، متعدد بتوں کو مانتے تھے اور انبیاءؑ کی نبوت اور قیامت کے منکر تھے اور اخلاقیات کے بارے میں نامعقول تصورات میں مبتلا تھے۔ بعد والوں میں بھی سکندریہ کا فلوطین (متوفٰی 270ء)، Plotinus، حضرت عیسیٰؑ کی نبوت کا قائل نہ تھا۔ ابوجہل، جسے مشرکینِ مکہ ابوالحکم کہتے تھے، حضرت محمدؐ کے خلاف لڑتے ہوئے مارا گیا۔

ارسطو اپنے اساتذہ اور افلاطون کی مانند بت پرست تھا اور یونانی دیوتاؤں کی تعریف کرتا تھا۔ افلاطون زنا، شراب نوشی، اور ہم جنس پرستی کو فروغ دینے میں یقین رکھتا تھا[1]۔ وہ کوہِ اولمپس پر موجود شہوت پرستی کے دیوتاؤں کی عبادت کرتا تھا۔[2] وہ عورتوں کو تمام مردوں کی ملکیت سمجھتا تھا۔[3] اور موت کے بعد تناسخ یعنی دوبارہ جنم لینے پر یقین رکھتا تھا۔[4]

افلاطون کوہِ اولمپس کے دیوتاؤں کی پوجا کے بارے میں کہتا ہے: ''کیا ہم احمق ہیں کہ تمام دیوتاؤں کے سامنے دستِ دعا دراز نہ کریں؟''[5] افلاطون اور ارسطو کے تمام آثار میں دیوتاؤں کی دعا اور تعریف دیکھی جاسکتی ہے۔

افلاطون کی کتاب قوانین میں شراب اور مستی کے دیوتا دیونیزوس کی حمد آئی ہے۔ جنگ کی بات ہوتی ہے تو جنگ کے خدا کا ذکر آتا ہے۔ یہاں تک کہ سقراط بھی اپنے آپ کو اپالو دیوتا کا رسول سمجھتا ہے۔

یونانیوں کے چند اہم دیوتا یہ تھے: ایفرودیت، اپالو، آریز، آرتمیس، ایتھنا، ڈیمیٹر، دیونیزوس، پلوٹو، ہیفیستوس، ہیرہ، ہرمیس، ہیسٹیہ، پوسائڈن اور زیوس۔ معروف تاریخ دان ول ڈیورانٹ (متوفی 1981ء) افلاطون کی اکیڈمی کے بارے میں کہتا ہے: "اکیڈمی ایک مذہبی بیٹھک کا ادارہ تھا جو دیوتاؤں کے عبادت گزاروں کی خدمت پر مامور تھا[6] "

افلاطون شراب نوشی کو ایک عظیم خوشی اور دیونیزوس (مستی کے دیوتا) کا تحفہ سمجھتا ہے۔[7] اس کا خیال ہے کہ لوگ مرنے کے بعد بتوں کی طرف لوٹتے ہیں۔[8]

یونانی توحید، نبوت، یوم حساب، یا قیامت کا کوئی عقیدہ نہیں رکھتے تھے۔ جیسا کہ افلاطون انسانوں کو دیوتاؤں (اولمپس پہاڑ کے بتوں) کے بچے سمجھتا ہے اور اس کا خیال ہے کہ مرنے کے بعد بدکردار لوگ اسی دنیا میں جانور بن جاتے ہیں۔[9] اور اچھے لوگ دیوتاؤں میں شامل ہوتے ہیں[10] اور دیوتا بن جاتے ہیں۔[11]

افلاطون قانون کی کتاب میں کہتا ہے کہ بہترین سماجی ڈھانچہ، بہترین حکومت اور موزوں ترین قوانین ایسے معاشرے میں مل سکتے ہیں جہاں نہ صرف تمام جائیدادیں، بلکہ عورتیں اور بچے بھی تمام لوگوں میں مشترک ہوں، اور ہر قسم کی شخصی ملکیت کو ختم کر دیا جائے۔[12]

افلاطون عورتوں اور بچوں کی تقسیم کے بارے میں کہتا ہے کہ خواتین سپاہی سب مرد سپاہیوں کی ہوں اور ان میں سے کوئی کسی ایک مرد تک محدود نہ رہے۔ بچوں کو بھی ان میں بانٹ دینا چاہیے۔ باپ کو اپنے پرائے بچوں کی تمیز نہیں ہونی چاہئے، اور بچوں کو بھی معلوم نہیں ہونا چاہئے کہ ان کا باپ کون ہے؟[13]

ہم جنس بازی

افلاطون اپنی کتاب سمپوزیم میں کہتا ہے: ونوس، جو ایفرودیت سے منسلک ہے، تنہا مرد سے پیدا ہوا ہے اور اس کی تخلیق میں کسی عورت نے حصہ نہیں لیا۔ اس لیے وہ لڑکوں کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ جو لوگ اس سے الہام لیتے ہیں وہ بھی صرف لڑکوں پر دل ہارتے ہیں کہ جو قدرتی طور پر عورتوں سے زیادہ عقلمند اور مضبوط ہوتے ہیں۔[14]

ملا صدرا نے بھی افلاطون کی پیروی میں ہم جنسوں سے محبت کو اچھا اور مخالف جنس کی طرف کشش کو گھٹیا قوموں کا شیوہ قرار دیا ہے۔ اسفار اربعہ میں وہ اس موضوع پر ایک پوری فصل بعنوان ''في ذكر عشق الظرفاء والفتيان للأوجه الحسان'' قائم کرتا ہے۔

یونانی فلاسفہ کی اندھی تقلید پر مبنی یہ نظریات اس کتاب میں بیان ہوئے ہیں جس کے بارے میں ملا صدرا کا دعٰوی یہ ہے کہ:

''دوام ریاضت و مجاہدے سے بالآخر میری روح ایک نورانی کیفیت کے ساتھ بھبھک اٹھی، اور دل ایک قوی روشنی سے چمک اٹھا جس کی بدولت ملکوت کے انوار کی بارش مجھ پر ہونے لگی۔۔۔ حق

تعالٰی نے مجھے الہام فرمایا کہ جس جرعے سے میں خود فیضیاب ہوا ہوں اس کی تقسیم ان پیاسوں میں بھی کروں جو علم کے طالب ہیں۔[15] "

ملاصدرا کا سلام

ملا صدرا یونانی فلسفیوں کے معاملے میں غلو کا شکار ہے۔ وہ فلسفے کے اسلاف کو غلطیوں سے مبرا جانتا ہے اور ان کی شان میں ایسے الفاظ استعمال کرتا ہے جو زیارت جامعہ کبیرہ میں آئمہ علیہم السلام کیلئے استعمال کی گئی تعبیرات جیسے ہیں۔ وہ انہیں الہامی علوم کا خزانہ، مقامِ عصمت پر فائز اور جنت مکانی سمجھتا ہے:

«فأقول مخاطبا لهم ومواجها لأرواحهم: ما أنطق برهانكم يا أهل الحكمه. و أوضح بيانكم يا أولياء العلم والمعرفه. ما سمعت شيئا منكم إلّا مجّدتكم و عظّمتكم به، فلقد وصفتم العالم وصفا عجيبا إلهيّا، وعلمتم آلاء الله علما شريفا برهانيّا، ونظمتم السّماء والأرض نظما عقليّا، ورتّبتم الحقائق ترتيبا إلهاميّا حقيقيّا. جزاكم الله خير الجزاء. لله درّ قوّه عقليّه سرت فيكم وقوّمتكم وصانت عليكم وعصمتكم من الخطأ والزّلل، وأزاحت عنكم الآفه والخلل والأسقام والعلل؛ ما أعلى وأشمخ قلّتها وأجلّ وأشرف علّتها. عمر الله بكم دار الآخره والسّرور، وبنى لكم درجات الجنّه والقصور، وأطال لكم عيش الملكوت الأصفى والبهجه العليا والنّور الأسنى مع النّبيّين والصّدّيقين والشّهداء والصّالحين، وحسن أولئک رفيقا [16] .»

ترجمہ: ''پس میں ان کو مخاطب کر کے ان کی ارواح سے کہتا ہوں: اے **فلسفیو!** آپ کے دلائل کی کیا ہی بات ہے، اور اے اولیائے علم و معرفت! آپ کا بیان کس قدر واضح ہے۔ میں نے آپ کے بارے جو بھی سنا اس نے میری نظر میں آپ کی عظمت و جلالت کو بڑھا دیا۔ آپ نے دنیا کی شگفت انگیز روحانی تشریح کی ہے۔ آپ نے خدا کی لا محدود نعمات کو ایک شریف اور برہانی علم سے بیان کیا، زمین و آسمان کو عقلی نظم میں پرو دیا اور حقائق کو الہامی و حقیقی ترتیب عطا کی۔ اللہ آپ کو اس کا بہترین اجر دے۔ خدا کی قسم! آپ میں عقل کی وہ طاقت بھری ہے جس نے آپ کو مضبوطی عطا کر دی ہے اور غلطیوں سے پاک رکھ کر مقامِ عصمت پر فائز کر دیا ہے۔ نیز آفتوں، دماغی خلل، بیماریوں اور دکھوں کو آپ سے دور کر دیا۔ اس کی بلندی کتنی اعلیٰ و برتر ہے اور اس کی دلیلیں کتنی محترم ہیں۔ اللہ آپ کو آخرت کا آرام دہ گھر عطا کرے اور آپ کیلئے جنت میں محلات تیار کرے۔ آپ کو ہمیشہ کیلئے پاک ترین ملکوت، عالی ترین لذتوں اور انبیاءؑ، شہداء اور صالحین کی نورانی صحبت نصیب فرمائے۔ اور یہی سب سے بہتر رفاقت ہے۔''

؎ حیراں ہوں دل کو روؤں کہ پیٹوں جگر کو میں

ملا صدرا اور فلوطین

ملا صدرا کی کتب اصل میں فلوطین Plotinus (متوفی 270ء) کے نظریات کی تشریح اور ان کو اسلامائز کرنے کی کوشش ہیں۔ وہ اس کی کتاب اثولوجیا کو ارسطو کی کتاب سمجھتا تھا۔ یہ غلطی بھی اس کے کشف و الہام کے فریب کا پردہ چاک کرتی ہے۔ وہ لکھتا ہے:

”ارسطو کی کتاب اثولوجیا کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مذہب بھی اس باب میں وہی تھا جو اس کے استاد کا تھا وہ بھی انواع کے لیے مثلِ عقلیہ اور ایسی مجرد نوری صورتوں کا قائل تھا، جن کا قیام بذات خود عالم ابداع میں ہے۔[17] “

حرکتِ جوہری کے مفروضے کو اثولوجیا سے ماخوذ قرار دیتے ہوئے کہتا ہے:

”یونانی فلاسفہ کے استاد نے اپنی کتاب اثولوجیا، جس کے معنی حق شناسی کے ہیں، میں یہ لکھا ہے۔

’کسی قسم کا کوئی جرم (جسم) کیوں نہ ہو، مرکب ہو یا بسیط، وہ کسی طرح ثابت اور قائم نہیں رہ سکتا، اگر اس میں کوئی نفسانی (روحانی) قوت موجود نہ ہو گی اور یہ بات اس لیے ضروری ہے کہ اجرام کی طبیعت میں سیلانی کیفیت اور فنا پذیری داخل ہے، پس اگر سارا عالم صرف جرم ہی جرم ہو اور اس میں کوئی نفس (روح) اور کسی قسم کی حیات و زندگی نہ ہو، تو تمام چیزیں برباد و تباہ ہلاک و درہم برہم ہو کر رہ جائیں گی۔‘

مذکورہ بالا عبارت میں تو اس کی بھی تصریح موجود ہے، کہ جسمانی طبیعت اس شخص کے نزدیک بھی ایک سیال جوہر ہے، اور اس بات کی بھی صراحت ہے کہ تمام اجسام خود اپنی ذات کی حیثیت سے تباہ و برباد ہونے والے ہیں اور عقلی ارواح باقی رہتے ہیں جیسا کہ میں پہلے بھی اشارہ کر چکا ہوں۔ “ [18]

آخر میں جسمانیۃ الحدوث و روحانیۃ البقاء والا مفروضہ مراد ہے، ملا صدرا کہنا چاہتا ہے کہ وہ بھی اس نے فلوطین سے کشید کیا ہے۔ فلوطین (Plotinus) مشرک تھا اور حضرت عیسیٰؑ پر ایمان نہیں

رکھتا تھا۔ عرب فلسفی یا مبلیخوس (245ء–325ء) اس کا پیروکار تھا۔ وہ نوفلاطونی تصورِ کائنات اور منظومۂ فکر کی تدوین، تنظیم اور بسط و تشریح میں کوشاں رہا۔ پروکلس (410ء–485ء) زمانۂ قبلِ اسلام کا ایک اہم مشرک فلسفی ہے جو پانچویں صدی عیسوی میں گذرا ہے۔ مشرکینِ مکہ بھی اسی جہلِ مرکب میں گرفتار تھے۔

ثقلین سے تمسک کی ضرورت

یاد رہنا چاہیئے کہ مسلمانوں کو صرف ثقلین، یعنی قرآن و اہلبیتؑ، سے دین لینے کا حکم دیا گیا ہے۔ رسولِ خداؐ نے فرمایا: ''میں تمہارے درمیان دو گراں قدر چیزیں اللہ کی کتاب اور اہلِ بیتؑ چھوڑے جارہا ہوں۔ اگر ان دونوں سے متمسک رہو گے تو ہرگز گمراہ نہ ہوگے۔ یہ قیامت تک ایک دوسرے سے الگ نہیں ہوں گے یہاں تک کہ حوضِ کوثر پر میرے پاس پہنچ جائیں۔'' حدیثِ ثقلین اہلِ سنت کے جید محدثین نے بھی روایت کی ہے۔ مثلاً:

«حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْمُنْذِرِ الكُوفِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُضَيْلٍ قَالَ: حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ، عَنْ عَطِيَّةَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ، وَالأَعْمَشُ، عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ قَالَا: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَألهِ وَسَلَّمَ: " إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا بَعْدِي أَحَدُهُمَا أَعْظَمُ مِنَ الآخَرِ: كِتَابُ اللَّهِ حَبْلٌ مَمْدُودٌ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الأَرْضِ. وَعِتْرَتِي أَهْلُ بَيْتِي، وَلَنْ يَتَفَرَّقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الحَوْضَ فَانْظُرُوا كَيْفَ تَخْلُفُونِي فِيهِمَا [19] .»

امام سجاد علیہ السلام فرماتے ہیں:

«إِنَ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ النَّاقِصَهِ وَ الْآرَاءِ الْبَاطِلَهِ وَ الْمَقَايِيسِ الْفَاسِدَهِ وَ لَا يُصَابُ إِلَّا بِالتَّسْلِيمِ فَمَنْ سَلَّمَ لَنَا سَلِمَ وَ مَنِ اهْتَدَى بِنَا هُدِيَ وَ مَنْ دَانَ بِالْقِيَاسِ وَ الرَّأْيِ هَلَکَ وَ مَنْ وَجَدَ فِي نَفْسِهِ شَيْئاً مِمَّا نَقُولُهُ أَوْ نَقْضِي بِهِ حَرَجاً کَفَرَ بِالَّذِي أَنْزَلَ السَّبْعَ الْمَثَانِي وَ الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ [20] .»

ترجمہ: ''بے شک خدا کا دین ناقص ذہنوں اور باطل نظریات اور فاسد اور بے بنیاد قیاس آرائیوں سے نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس تک پہنچنے کا واحد راستہ تسلیمِ محض ہونا ہے۔ لہٰذا جو ہم اہلِ بیتؑ کا تابع ہو گا وہ ہر قسم کے انحراف سے محفوظ ہے اور جو ہماری رہنمائی میں چلے گا خوش بخت ہو گا۔ جو شخص مذہب کو اپنی ذاتی خیال بافی سے سمجھنے کی کوشش کرے گا وہ تباہ ہو جائے گا۔''

شہید ثانی رضوان اللہ علیہ کا دردِ دل

شارح لمعہ جناب زین الدین بن علی عاملی (متوفی 1559ء)، جو شہیدِ ثانی کے لقب سے معروف ہیں، اپنے ایک رسالے میں دینی طلاب کو یوں نصیحت کرتے ہیں:

> ''اس سے بڑی مصیبت اور خواری کہ جس کا ارتکاب کرنے والا گناہ گار ہے، یہ ہے کہ ہمارے دور کے ایران میں یہ رواج ہو گیا ہے کہ ایسے بہت سے لوگوں نے خود کو عالمِ دین بنا کر پیش کرنا شروع کر دیا ہے جو اپنی زندگی اور وقت کو منطق و فلسفہ اور اس قسم کی چیزیں سیکھنے میں لگا دیتے ہیں۔ جبکہ ان چیزوں کا سیکھنا یا ذاتاً اور یا کسی واجب حکم سے ٹکرانے، جیسے حقیقی اور وحی پر مبنی علوم سیکھنے میں رکاوٹ بننے، کی وجہ سے حرام ہے۔

حالانکہ اگر یہ لوگ اس سے کمتر وقت دینی علم سیکھنے میں لگاتے، جس کے بارے میں بروزِ قیامت ان سے سوال ہوگا اور کوتاہی کی وجہ سے سخت بازپرس ہوگی، تو اتنا دینی علم سیکھ پاتے جو خود ان پر سیکھنا واجب ہے۔

حیرت ہے کہ یہ حقیقی دینی علم سیکھنے کے بجائے فلسفہ بافی کے پیچھے جاتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ کوئی بہت اچھا کام کر رہے ہیں: «يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً»(سورہ کہف، آیت 104)۔ الٹا یہ سمجھتے ہیں کہ جو کچھ یہ سیکھ رہے ہیں وہی سب سے بڑی فضیلت ہے اور اس کا فائدہ یقینی ہے۔ جبکہ یہ خدا کے ہاں عینِ خواری ہے۔

بلکہ یہ دین کی جڑیں کاٹنا ہے کہ کوئی شخص حضرت محمدؐ اور ان کے پاک اہلبیتؑ کی پیروی کا مدعی ہو اور ارسطو وغیرہ کے دین کے احیاء میں لگ جائے۔ اور اس حقیقی الہٰی دین کو چھوڑ دے کہ جس کے ساکنانِ زمین و آسمان پابند ہیں۔ اس غفلت سے خدا کی پناہ مانگتے ہیں اور اس کی بارگاہ سے رحمت و بخشش کی درخواست کرتے ہیں۔[21] "

حوالہ جات

[1] قوانین/۶۵۴

[2] تیمائوس/۱۴

[3] قوانین/۷۳۹

[4] تیمائوس/۹۲-۹۱

[5] تیمائوس/۲۷

[6] تاریخ تمدن-رنسانس/۵۷۲

[7] قوانین/۶۴۶

[8] تیمائوس/۴۱

[9] تیمائوس/۹۲

[10] تیمائوس/۴۱

[11] جمہوری/۴۶۹

[12] قوانین/۷۳۹

[13] جمہوری/۴۵۷

[14] مہمانی/۱۸۱

[15] مناظر احسن گیلانی، فلسفۂ ملا صدرا، ترجمہ اسفار اربعہ، صفحہ 11، حق پبلیکیشنز، لاہور، 2018ء۔ وملاصدرا، اسفار اربعہ (عربی)، جلد 1، ص 8، بیروت.

[16](الف) رسالہ فی الحدوث، ملا صدرا، ۲۴۲-۲۴۳.

(ب) ملا صدرا، مفاتیح الغیب، صفحات ۳۷۹– ۳۸۰، انجمن اسلامی حکمت و فلسفہ ایران، تہران، ۱۳۶۳.

[17] فلسفۂ ملا صدرا، ترجمہ اسفار اربعہ، صفحہ 341، حق پبلیکیشنز، لاہور، 2018ء۔ بیروت سے شائع شدہ عربی نسخے میں متعدد مقامات پر "أرسطاطاليس في أثولوجيا" آیا ہے۔ ملاحظہ ہو: جلد2، ص357؛ جلد3، ص427؛ جلد8، ص356؛ جلد9، ص63۔

[18] فلسفۂ ملا صدرا، ترجمہ اسفار اربعہ، صفحہ 643، حق پبلیکیشنز، لاہور، 2018ء۔ و اسفار اربعہ (عربی)، جلد سوم، فصل 28، صفحہ 111، بیروت۔

[19] سنن الترمذي ج5 ص663، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، الطبعة: الثانية، 1395هـ–1975م. أسد الغابة في معرفة الصحابة ج2 ص13، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، سنة النشر: 1415هـ–1994م. الدر المنثور ج7 ص349، الناشر: دار الفكر – بيروت.

[20] کافی، ج۱، ص۵۶؛ کمال الدین، ج۱، ص۳۲۴؛ مستدرک الوسائل: ج۱۷، ص۲۶۲.

[21] رسائل الشهيد الثاني، ج۱، ص۵۵، تحقیق: رضا مختاری، مركز الأبحاث و الدراسات الإسلاميّة، قم.

«أعْظَمُ مِن ہذا مِحْنَةً، و أكبرُ مصيبةً، و أوجَبُ على مرتكِبِه إثماً، ما يتداوَلُه كثير من المُتّسِمينَ بالعلمِ من أہلِ بلادِ العجم، و ما ناسَبَہا من غيرہم في ہذا الزمان؛ حيث يصرِفُون عمرَهُم و يَقْضون دہرَهُم على تحصيل علوم الحكمة، كعلمِ المنطقِ و الفلسفة و غيرہما، ممّا يَحْرُمُ لذاتِهِ أو لمنافاتِه للواجب، على وجهٍ لو صَرَفوا جزءاً منه على تحصيلِ العلمِ الديني الذي يَسأَلُهُمُ اللهُ تعالى عنه يومَ القيامةِ سؤالًا حثيثاً، و يُناقِشُهُم على التفريط فيه نِقاشاً عظيماً لحَصّلوا ما يجِبُ عليهم من علمِ الدين. ثمّ ہم مع ذلك يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً، بل يَزْعُمونَ أنّ ما ہم فيه أعظمُ فضيلةً و أتَمّ نفعاً. و ذلك عينُ الخِذلانِ من الله سبحانه و البُعدِ عنه. بل الانسلاخُ من الدين رأساً أنْ يُحْيِيَ من يَزْعُمُ أنّه مِن أتْباع سيّد المرسلين محمّدٍ و آله الطاہرين دينَ أرسطو و مَنْ شاكَلَه من الحكماء، و يُهْمِلَ الدينَ الذي دانَ اللهُ به أهلَ الأرضِ و السماء. نعوذ بالله من ہذه الغَفلةِ و نَسألُه العفوَ و الرحمةَ.»

10. صوفیت کی ابتداء، وجہِ تسمیہ اور مختلف فرقے – مفتی جعفر حسین اعلیٰ اللہ مقامہ

علاء ابنِ زیاد نے حضرت امیر المؤمنین علی علیہ السلام سے کہا کہ: یاامیر المومنینؑ! مجھے اپنے بھائی عاصم ابن زیاد کی آپؑ سے شکایت کرنا ہے۔ حضرتؑ نے پوچھا: ''کیوں، اسے کیا ہوا؟'' علاء نے کہا کہ: اس نے بالوں کی چادر اوڑھ لی ہے اور دنیا سے بالکل بے لگاؤ ہو گیا ہے۔ تو حضرتؑ نے کہا کہ: ''اسے میرے پاس لاؤ''۔ جب وہ آیا تو آپؑ نے فرمایا کہ:

«يَا عُدَيَّ نَفْسِهٖ! لَقَدِ اسْتَهَامَ بِكَ الْخَبِيْثُ! اَمَا رَحِمْتَ اَهْلَكَ وَ وَلَدَكَ! اَتَرَى اللهَ اَحَلَّ لَكَ الطَّيِّبٰتِ، وَ هُوَ يَكْرَهُ اَنْ تَاْخُذَهَا! اَنْتَ اَهْوَنُ عَلَى اللهِ مِنْ ذٰلِكَ!. قَالَ: يَاۤ اَمِيْرَ الْمُؤْمِنِيْنَ! هٰذَاۤ اَنْتَ فِیْ خُشُوْنَةِ مَلْبَسِكَ وَ جُشُوْبَةِ مَاْكَلِكَ؟ قَالَ: وَيْحَكَ! اِنِّیْ لَسْتُ كَاَنْتَ، اِنَّ اللهَ فَرَضَ عَلٰۤى اَئِمَّةِ الْعَدْلِ اَنْ يُّقَدِّرُوْۤا اَنْفُسَهُمْ بِضَعَفَةِ النَّاسِ، كَيْلَا يَتَبَيَّغَ بِالْفَقِيْرِ فَقْرُهٗ.»

ترجمہ: ''اے اپنی جان کے دشمن! تمہیں شیطان خبیث نے بھٹکا دیا ہے، تمہیں اپنی آل اولاد پر ترس نہیں آتا؟ اور کیا تم نے یہ سمجھ لیا ہے کہ اللہ نے جن پاکیزہ چیزوں کو تمہارے لئے حلال کیا ہے اگر تم انہیں کھاؤ برتو گے تو اسے ناگوار گزرے گا؟ تم اللہ کی نظروں میں اس سے کہیں زیادہ گرے ہوئے ہو کہ وہ تمہارے لئے یہ چاہے۔

اس نے کہا کہ یاامیر المومنینؑ! یہ آپؑ کا پہناوا بھی تو موٹا جھوٹا اور کھانا روکھا سوکھا ہوتا ہے؟ تو حضرتؑ نے فرمایا کہ: تم پر حیف ہے! میں تمہارے مانند نہیں ہوں۔ خدا نے آئمہ حق پر فرض کیا ہے

کہ وہ اپنے کو مفلس و نادار لوگوں کی سطح پر رکھیں، تاکہ مفلوک الحال اپنے فقر کی وجہ سے پیچ وتاب نہ کھائے۔''

تشریح:

''رہبانیت'' اور ''ترکِ علائق'' کو زمانۂ قدیم سے طہارتِ نفس و درستگی اعمال کا ذریعہ سمجھا جاتا رہا ہے۔ چنانچہ جو لوگ زہد و استغراق میں زندگی بسر کرنا چاہتے تھے وہ شہروں اور بستیوں سے نکل کھڑے ہوتے اور جنگلوں اور پہاڑوں کی غاروں میں سکونت اختیار کر کے بخیال خود اللہ سے لو لگائے پڑے رہتے۔ اگر کسی راہ گیر یا آس پاس کی بستی والے نے کچھ کھانے کو دے دیا تو کھا لیا، ورنہ جنگلی درختوں کے پھلوں اور چشموں کے پانی پر قناعت کر لیتے اور اس طرح زندگی کے لمحات گزار دیتے۔

اس طریقۂ عبادت کی ابتدا یوں ہوئی کہ کچھ لوگ حکمرانوں کے ظلم و تشدد سے تنگ آکر اپنے گھروں سے نکل کھڑے ہوئے اور ان کی گرفت سے بچنے کیلئے کسی سنسان جنگل یا کسی پہاڑ کی کھو میں جا چھپے اور وہاں اللہ کی عبادت و پرستش میں منہمک ہو گئے۔

بعد میں اس قہری زہد و انزوا نے اختیاری صورت حاصل کر لی اور لوگ باختیارِ خود کھوؤں اور غاروں میں گوشہ نشین ہونے لگے اور یہ طریقہ رائج ہو گیا کہ جو روحانی ترقی کا خواہشمند ہوتا وہ تمام دنیوی بندھنوں کو توڑ کر کسی گوشے میں معتکف ہو جاتا۔ چنانچہ صدیوں تک اس پر عمل درآمد ہوتا رہا اور اب تک اس طریقہ عبادت کے آثار بدھ مت اور عیسائیت میں پائے جاتے ہیں۔

لیکن اسلام کا اعتدال پسندانہ مزاج اس خانقاہی زندگی سے سازگار نہیں ہے۔ وہ روحانی ترقی کیلئے دنیا کی نعمتوں اور سعادتوں سے ہاتھ اٹھا لینے کی تعلیم نہیں دیتا اور نہ اس چیز کو پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتا

ہے کہ مسلمان گھر بار چھوڑ کر اور ابنائے جنس سے علیحدہ ہو کر کسی گوشے میں چھپ کر بیٹھ جائے اور صرف رسمی عبادت میں لگا رہے۔

اسلام میں عبادت کا مفہوم صرف چند مخصوص اعمال تک محدود نہیں ہے، بلکہ جائز ذریعہ معاش سے روزی کی تلاش اور باہمی سلوک و ہمدردی اور تعاون و سازگاری کو بھی عبادت کا ایک اہم جزو قرار دیتا ہے۔

اگر انسان دنیوی حقوق و فرائض کو نظر انداز کر دے کہ نہ اہل و عیال کی ذمہ داریوں کو محسوس کرے، نہ کسب معاش کیلیئے سعی و کوشش کو بر سر کار رکھے اور دوسروں پر سہارا کر کے ہر وقت مراقبہ میں پڑا رہے تو وہ مقصدِ حیات کو پورا کرنے کے بجائے اپنی زندگی کو تباہ کر رہا ہے۔

اگر اللہ کو یہی چیز مطلوب ہوتی تو پھر دنیا کو بسانے اور آباد کرنے کی ضرورت ہی کیا تھی، جب کہ پہلے ہی سے ایک ایسی مخلوق موجود تھی جو ہمہ وقت اس کی عبادت وپرستش میں مشغول رہتی تھی۔

انسان کو تو قدرت نے اس دوراہے پر کھڑا کیا ہے کہ جس میں حدِ وسط ہی ہدایت کا مرکز ہے کہ اگر ذرا اس نقطۂ اعتدال سے اِدھر اُدھر ہوا تو اس کیلیئے گمراہی ہی گمراہی ہے اور وہ حدِ وسط یہ ہے کہ انسان نہ دنیا کی طرف اتنا جھکے کہ آخرت کو نظر انداز کر کے صرف دنیا ہی کا ہو کر رہ جائے اور نہ دنیا سے اتنا کنارہ کش ہو جائے کہ کسی چیز سے کوئی لگاؤ نہ رکھے اور ہر چیز سے دستبردار ہو کر کسی گوشہ میں معتکف ہو جائے۔

جب اللہ نے انسان کو دنیا میں پیدا کیا ہے تو اسے اس دنیا میں رہتے ہوئے دستورِ حیات پر عمل پیرا ہونا چاہیے اور حد اعتدال میں رہتے ہوئے اللہ کی دی ہوئی نعمتوں اور آسائشوں سے بہرہ اندوز ہونا

چاہیے۔ ایسا نہیں کہ اللہ کی حلال کی ہوئی چیزوں کو کھانا برتنا خدا پرستی کے خلاف ہو، بلکہ قدرت نے ان نعمتوں کو اسی لئے پیدا کیا ہے کہ ان سے فائدہ اٹھایا جائے۔

چنانچہ جو خاصانِ خدا تھے وہ دنیا میں مل جل کر رہتے سہتے اور دنیا داروں کی طرح کھاتے پیتے تھے، انہیں ویرانوں اور پہاڑوں کی غاروں کو اپنا مسکن بنانے اور دنیا والوں سے منہ موڑ کر کسی دور دراز جگہ پر منزل کرنے کی ضرورت نہ ہوتی تھی۔ بلکہ دنیا کے جھمیلوں میں پڑ کر اللہ کو یاد رکھتے تھے اور زندگی کی آسائشوں اور راحتوں کے باوجود موت کو نہ بھولتے تھے۔

رہبانیت کی زندگی عموماً ایسے مفاسد کا باعث ہوتی ہے کہ جو دنیا کے ساتھ عقبیٰ کو بھی تباہ و برباد کر دیتے ہیں اور انسان صحیح معنی میں «خَسِرَ الدُّنْيَا وَ الْاٰخِرَةِ» کا مصداق ہو کر رہ جاتا ہے۔ چنانچہ جب فطری خواہشات کو حلال و مشروع طریقے سے پورا نہیں کیا جاتا تو انسان کا ذہن خیالات فاسدہ کا مرکز بن جاتا ہے اور اطمینان و یکسوئی سے عبادت کو سرانجام دینے سے قاصر رہتا ہے اور کبھی ہوائے نفس اس طرح اس پر غلبہ پا لیتی ہے کہ وہ تمام اخلاقی بندھنوں کو توڑ کر نفسانی خواہشوں کے پورا کرنے کے درپے ہو جاتا ہے اور پھر ہلاکت کے ایسے گڑھے میں جا پڑتا ہے کہ جس سے نکلنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ اسی لئے شریعت نے متاہل کی عبادت کو غیر متاہل کی عبادت پر فضیلت دی ہے، کیونکہ وہ عبادت و اعمال میں ذہنی سکون و یکسوئی بہم پہنچا سکتا ہے۔

وہ افراد جو جامہ تصوف پہن کر زہد و بے تعلقی دنیا اور روحانی عظمت کا ڈھنڈورا پیٹتے رہتے ہیں وہ اسلام کی عملی راہ سے الگ اور اس کی حکیمانہ تعلیم سے ناآشنا ہیں اور صرف شیطان کے بہکانے سے خود ساختہ سہاروں پر بھروسا کر کے ضلالت کے راستے پر گامزن ہیں۔ چنانچہ ان کی گمراہی اس حد تک

بڑھ جاتی ہے کہ وہ اپنے پیشواؤں کو اس سطح پر سمجھنے لگتے ہیں کہ گویا ان کی آواز خدا کی آواز اور ان کا عمل خدا کا عمل ہے اور کبھی شرعی حدود و قیود سے اپنے کو آزاد سمجھتے ہوئے ہر امر قبیح کو اپنے لئے جائز قرار دے لیتے ہیں۔

اس الحاد و بے دینی کو ''تصوف'' کے نام سے پیش کیا جاتا ہے اور اس کے غیر شرعی اصولوں کو ''طریقت'' کے نام سے پکارا جاتا ہے اور یہ مسلک اختیار کرنے والے ''صوفی'' کہے جاتے ہیں۔

سب سے پہلے ابو ہاشم کوفی و شامی نے یہ لقب اختیار کیا کہ جو اموی النسب اور جبری العقیدہ تھا۔ اسے اس لقب سے پکارے جانے کی وجہ یہ تھی کہ اس نے زہد و تقویٰ کی نمائش کیلئے ''صوف'' کا لباس پہن رکھا تھا۔ بعد میں اس لقب نے عمومیت حاصل کر لی اور اس کی وجہ تسمیہ میں مختلف توجیہات گھڑ لی گئیں۔ چنانچہ:

ایک توجیہ یہ ہے کہ ''صوف'' کے تین حرف ہیں: ''ص، و، ف''۔ ''صاد'' سے مراد صبر، صدق اور صفا ہے اور ''واو'' سے مراد وُدّ، ورد اور وفا ہے اور ''فا'' سے مراد فرد، فقر اور فنا ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ یہ ''صفہ'' سے ماخوذ ہے اور صفہ مسجد نبوی کے قریب ایک چبوترا تھا جس پر کھجور کی شاخوں کی چھت پڑی ہوئی تھی جس میں رہنے والے ''اصحابِ صفہ'' کہلاتے تھے اور غربت و بیچارگی کی وجہ سے وہیں پڑے رہتے تھے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ عرب کے ایک قبیلہ کے جدِ اعلیٰ کا نام ''صوفہ'' تھا اور یہ قبیلہ خانۂ کعبہ اور حجاج کی خدمت کے فرائض سر انجام دیتا تھا اور اسی قبیلہ کی نسبت سے یہ لوگ ''صوفی'' کہے جاتے ہیں۔

یہ گروہ متعدد فرقوں میں بٹا ہوا ہے، لیکن بنیادی فرقے صرف سات ہیں:

۱۔ وحدتیہ: یہ فرقہ وحدۃ الوجود کا قائل ہے۔ چنانچہ اس کا عقیدہ یہ ہے کہ دنیا کی ہر چیز خدا ہے، یہاں تک کہ ہر نجس و ناپاک چیز کو بھی یہ اسی منزل اُلوہیت پر ٹھہراتے ہیں اور اللہ کو دریا سے اور مخلوقات کو اس میں اٹھنے والی لہروں سے تشبیہ دیتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ دریا کی لہریں دریا کے علاوہ کوئی جداگانہ وجود نہیں رکھتیں، بلکہ ان کا وجود بعینہٖ دریا کا وجود ہے جو کبھی ابھرتی ہیں اور کبھی دریا کے اندر سمٹ جاتی ہیں۔ لہٰذا کسی چیز کو اس کی ہستی سے الگ نہیں قرار دیا جا سکتا۔

۲۔ اتحادیہ: اس فرقہ کا خیال یہ ہے کہ وہ اللہ سے اور اللہ اس سے متحد ہو چکا ہے۔ یہ اللہ کو آگ سے اور اپنے کو اس لوہے سے تشبیہ دیتے ہیں کہ جو آگ میں پڑا رہنے کی وجہ سے اس کی صورت و خاصیت پیدا کر چکا ہو۔

۳۔ حلولیہ: اس کا عقیدہ یہ ہے کہ خداوندِ عالم عارفوں اور کاملوں کے اندر حلول کر جاتا ہے اور ان کا جسم اس کی فرودگاہ ہوتا ہے۔ اس لئے وہ بظاہر بشر اور بباطن خدا ہوتے ہیں۔

۴۔ واصلیہ: یہ فرقہ اپنے کو واصل باللہ سمجھتا ہے اور اس کا نظریہ ہے کہ احکامِ شرع تکمیلِ نفس و تہذیبِ اخلاق کا ذریعہ ہیں، اور جب نفس حق سے متصل ہو جاتا ہے تو پھر اسے تکمیل و تہذیب کی احتیاج نہیں رہتی۔ لہٰذا واصلین کیلئے عبادات و اعمال بیکار ہو جاتے ہیں، کیونکہ «اِذَا حَصَلَتِ الْحَقِیْقَةُ بَطَلَتِ الشَّرِیْعَةُ»: ”جب حقیقت حاصل ہو جاتی ہے تو شریعت بیکار ہو جاتی ہے“، لہٰذا وہ جو چاہیں کریں ان پر حرف گیری نہیں کی جا سکتی۔

۵۔ زراقیہ: یہ فرقہ نغمہ و سرود کی دھنوں اور حال و قال کی سرمستیوں کو سرمایۂ عبادت سمجھتا ہے اور درویشی و دریوزہ گری سے دنیا کماتا ہے اور اپنے پیشواؤں کی من گھڑت کرامتیں سنا کر عوام کو مرعوب کرنے کی فکر میں لگا رہتا ہے۔

۶۔ عشاقیہ: اس فرقہ کا نظریہ یہ ہے کہ «اَلْمَجَازَةُ قَنْطَرَةُ الْحَقِيْقَةِ»: "عشقِ مجازی، عشقِ حقیقی کا ذریعہ ہوتا ہے"، لہٰذا عشقِ الٰہی کی منزل تک پہنچنے کیلئے ضروری ہے کہ کسی مہ وش سے عشق کیا جائے، لیکن جس عشق کو یہ عشقِ الٰہی کا ذریعہ سمجھتے ہیں وہ صرف اختلالِ دماغی کا نتیجہ ہوتا ہے کہ جس کی وجہ سے عاشق قلب و روح کی پوری توجہ کے ساتھ ایک فرد کی طرف مائل ہو جاتا ہے اور اس تک رسائی ہی اس کی منزل آخر ہوتی ہے۔ یہ عشق فسق و فجور کی راہ پر تو لگا سکتا ہے، مگر عشقِ حقیقی کی منزل سے اسے کوئی لگاؤ نہیں ہوتا:

عشقِ مجاز چون بحقیقت نظر کنی

دیواست ودیورا نبود پای رهبری

۷۔ تلقیہ: اس فرقے کے نزدیک علومِ دینیہ کا پڑھنا اور کتبِ علمیہ کا مطالعہ کرنا قطعاً حرام ہے، بلکہ جو مرتبہ علمی ستر (۷۰) برس تک پڑھنے سے حاصل نہیں ہوتا وہ ایک ساعت میں مرشد کے تصرفِ روحانی سے حاصل ہو جاتا ہے۔

علمائے شیعہ کے نزدیک یہ تمام فرقے گمراہ اور اسلام سے خارج ہیں۔ چنانچہ اس سلسلہ میں آئمہ اطہار علیہم السلام کے بکثرت ارشادات موجود ہیں اور اس خطبہ میں بھی امیر المومنین علیہ السلام نے

عاصم بن زیاد کے قطعِ علائق دنیا کو شیطانی وسوسہ کا نتیجہ قرار دیا ہے اور اسے اس راہ پر چلنے سے بشدت منع کیا ہے۔

ماخذ: مفتی جعفر حسین (متوفی 1983ء)، ''شرحِ نہج البلاغہ''، خطبہ 207، صفحہ 503تا506، معراج کمپنی، لاہور، 2003ء۔

11. ملا صدرا کے فلسفے میں نیا کیا ہے؟—مولانا سید اعجاز نقوی

ملا صدرا ایران کے نامور مسلم فلسفیوں میں سے ایک ہے جو گذشتہ دو، تین صدیوں سے ایران کے موثر ترین فلاسفہ میں سے شمار ہوتا ہے۔ ملا صدرا کا فلسفہ حکمتِ متعالیہ کے نام سے معروف ہے۔ حکمتِ متعالیہ کی اصطلاح میری معلومات کے مطابق سب سے پہلے ابنِ سینا نے اپنی کتاب الاشارات والتنبیہات کی دسویں نمط کی نویں فصل میں استعمال کی ہے۔ جب وہ افلاک کے لئے نفسِ ناطقہ کا اثبات کرتا ہے تو کہتا ہے کہ یہ بات عام فلاسفہ پر بھی مخفی رہی ہے سوائے انکے جو حکمتِ متعالیہ میں پختگی رکھتے ہیں۔

ابنِ سینا کے بعد بھی بعض حکماء نے اس اصطلاح کو استعمال کیا ہے۔ ملا صدرالدین شیرازی المعروف ملا صدرا نے بطور خاص تو اپنے فلسفہ کو حکمتِ متعالیہ کا نام نہیں دیا لیکن اپنی اہم ترین کتاب کا نام ''الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه'' رکھا اور بعد کے ادوار میں ملا صدرا کا مکتبِ فکر ''حکمتِ متعالیہ'' کے نام سے معروف ہو گیا۔

ملا صدرا نے یونانی فلاسفہ بالخصوص نوفلاطونی فلاسفہ، فلوطین Plotinus اور اس کے پیروکاروں، جوہرین (Atomists) ، صوفیاء، متکلمین، فلاسفہ مشاء (یعنی ارسطو کے پیروکار سمجھے جانے والے مسلم فلاسفہ جیسے ابن سینا، فارابی وغیرہما) کے نظریات کی تشریح اور ان کے ساتھ قرآن وحدیث کی تاویل کرنے کی کوشش کی تھی۔

وہ عقل، شہود اور وحی تینوں کو ایک ہی راستے کا مسافر سمجھتا ہے۔ ملا صدرا ایک فلسفی سے زیادہ ایک صوفی ہے۔ اس نے صوفیاء کے بتائے ہوئے راستے پر چلتے ہوئے ہی اپنے نظریات کی تکمیل کی تھی۔

صوفیاء حقیقت یا خدا تک پہنچنے کے لئے چار سفروں کے قائل ہیں۔ ملا صدرا نے انہی چار سفروں کو فلسفیانہ مباحث کے لئے چنا اور اپنی اہم ترین کتاب ''اسفار اربعہ'' میں فلسفیانہ مباحث کو صوفیاء کی دیکھا دیکھی چار عقلی سفروں میں بیان کیا۔ صوفیاء کے سفر اس ترتیب سے ہیں:

1۔سفر من الخلق الی الحق: اس کے مطابق ملا صدرا نے اپنی کتاب کی فصل اول ترتیب دی ہے جو وجود کے عمومی احکام پر مشتمل ہے۔

2۔سفر بالحق فی الحق: اس کے مطابق اسفار کی دوسری فصل ہے جو جواہر و اعراض کے بارے میں ہے۔

3۔سفر من الحق الی الخلق بالحق: اس کے مطابق تیسری فصل ہے جو خداشناسی و صفات خدا پر مشتمل ہے۔

4۔سفر فی الخلق بالحق: اس سفر کے لئے ملا صدرا نے چوتھی فصل ترتیب دی ہے جو نفس اور معاد کے بارے اسکے نظریات پر مشتمل ہے۔

اس طرح ملا صدرا نے بزعمِ خود تصوف و فلسفہ میں یکجائی ایجاد کرنے کی کوشش کی ہے۔ البتہ صوفیاء کے ہاں سیر و سلوک کے یہ چار سفر ریاضت کے ذریعہ طے پاتے ہیں۔ اور صوفی جوں جوں تہذیبِ نفس کے سفر میں آگے بڑھتا ہے اسکے لئے حقائق کی نئی دنیا آشکار ہوتی چلی جاتی ہے۔ جبکہ ملا صدرا سیر و سلوک کے اس سفر کو عقل و شہود کو ساتھ ملا کر طے کرنا چاہتا ہے۔

ملا صدرا نے مسلم فلاسفہ کے درمیان اصالتِ وجود، تشکیکِ وجود، وحدت در عینِ کثرت، حرکتِ جوہری، نفس کا جسمانیۃ الحدوث اور روحانیۃ البقاء ہونا، وغیرہ جیسے نظریات متعارف کروائے۔

لیکن یہ سمجھنا مغالطہ ہے کہ یہ سب ملا صدرا کی فکر کی ایجاد ہے۔ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ ملا صدرا کے زیادہ تر نظریات یونان کے نوفلاطونی فلسفہ اور جوہری فلسفہ سے ماخوذ ہیں۔ گو کہ ملا صدرا قرآن و حدیث سے بھی اپنے نظریات کا حوالہ دینے کی کوشش کرتا ہے اور صوفیاء کے مکاشفات، بطورِ خاص محی الدین ابنِ عربی کے مکاشفات و نظریات، سے شواہد لاتا ہے، لیکن میرے خیال میں یہ سب صرف تطبیق ہے۔ یعنی ایک نظریہ بنا کر اس کے لئے شواہد ڈھونڈنے کی کوشش ہے۔

ملا صدرا کا کام بعض یونانی فلاسفہ کے نظریات کی تشریح ہے۔ ملا صدرا نے جوہر کے متحرک ہونے کا جو نظریہ مسلم فلاسفہ میں متعارف کروایا تھا وہ یونان کے جوہری فلاسفہ سے ماخوذ لگتا ہے۔ ملا صدرا کے نظریہ ''حرکتِ جوہری'' کے مطابق حرکت صرف اعراض میں نہیں بلکہ جوہر میں بھی جاری ہے۔ جبکہ بو علی سینا جیسے فلاسفہ مشاء، ارسطو کی طرح صرف چار مقولات (categories) میں حرکت کے قائل تھے۔ وہ باقی کیٹا گریز کو ساکن سمجھتے تھے۔ (ٹوٹل کیٹا گریز ارسطو کی تقسیم کے مطابق دس ہیں جن میں سے ایک جوہر اور باقی نو عرض کی اقسام ہیں)۔ ملا صدرا نے تمام کیٹا گریز میں حرکت کا تصور پیش کیا جو کہ یونان کے جوہری فلاسفہ کے نظریات کے مماثل ہے جو کہتے تھے کہ جواہر ہمیشہ سے حرکت میں رہے ہیں اور آئندہ بھی حرکت میں رہیں گے۔

البتہ یونانی جواہرین کا ایٹم یا جوہر ایک جسمانی شے تھا۔ جبکہ ملا صدرا نے ارسطو کی اتباع میں جوہر و عرض کی تقسیم وجود کے امور عامہ میں کی ہے۔ یعنی ملا صدرا کا جوہر وہی ہے جو ارسطو کا ہے جبکہ

یونان کے جوہری یا ایٹمسٹ فلاسفہ اجزاء لایتجزیٰ کو جوہر کہتے تھے۔ یعنی جواہر ایسے اجسام ہیں جو ناقابل تقسیم ہیں۔ لیکن بہرحال وہ ان ایٹمز کو متغیر سمجھتے تھے، جو کہ جدید سائنس میں رد ہو چکا ہے۔ ملا صدرا کا حرکتِ جوہری کا نظریہ اسی ایٹمی یا جوہری نظریہ کی تفصیل ہے۔

جوہری فلاسفہ کے علاوہ ایک اور قدیم یونانی فلسفی ہیراکلائیٹس (Heraclitus) بھی تھا جو دنیا کی ہر چیز کو متحرک کہتا تھا۔ یہ پانچ سو قبل مسیح میں گزرا ہے۔ اس کے کئی اقوال مشہور ہیں، جیسے: "تم ایک دریا میں دو دفعہ قدم نہیں رکھ سکتے"، اور یہ کہ "ہر روز ایک نیا سورج طلوع ہوتا ہے"۔ ہیراکلائیٹس کے نظریات بھی ملا صدرا کے حرکت جوہری کے نظریہ کا پیش خیمہ ہیں۔

اسی طرح وحدت و کثرت کا اجتماع یعنی وحدت در عینِ کثرت کا نظریہ بھی یونان کے جوہری فلسفی لیوسی پس (Leucippus) کی یادگار ہے جس نے وحدت اور کثرت میں مصالحت و اتحاد ایجاد کرنے کی کوشش کی تھی۔ ہیراکلائیٹس (Heraclitus) نے بھی وحدت و کثرت کے اجتماع کی بات کی تھی۔ وہ کہتا تھا "کثرت وحدت سے جنم لیتی ہے اور وحدت کثرت سے"، ہیراکلائٹس کو جدلیاتی تضاد (dialectical contradiction) کے بانیوں میں بھی شمار کیا جا سکتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ دنیا میں وحدت ضدین کے مجموعے کا نام ہے۔ فانی، غیر فانی اور غیر فانی، فانی ہیں۔ ایک شے کی موت دوسری شے کی زندگی ہے۔ ہم ہیں اور نہیں ہیں۔

"اصالتِ وجود"، یعنی وجود کا اصیل ہونا بھی ملا صدرا کا متعارف کردہ نظریہ سمجھا جاتا ہے۔ وہ یہاں شیخ شہاب الدین اشراقی کے مقابلے پہ موقف اختیار کرتا ہے، جو ماہیت کو اصیل سمجھتا تھا۔

ملا صدرا نے کہا کہ وجود ہی خارجی حقیقت ہے جبکہ ماہیت تو ایک ذہنی امر ہے۔ جو انسان کا ذہن، وجود سے اخذ کرتا ہے۔ ذہن سے باہر صرف وجود ہی پایا جاتا ہے، ماہیت نہیں۔

اس نظریہ کو مسلم فلاسفہ کی موجودہ نسل میں ایک انقلابی نظریہ سمجھا جاتا ہے۔ لیکن دیکھا جائے تو یہ نظریہ فلسفے کے ایک بنیادی مسئلہ کو حل نہیں کرتا۔ وہ بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ موجودات اور اشیاء کا وجود حقیقی و خارجی ہے یا، جیسے افلاطون کہتا ہے، اشیاء کا وجود تو صرف عکس ہے اور یہ اعیان یا امثال (ideas) کی صرف چھاپ ہے جو مادہ پر لگتی ہے؟

یہاں ملا صدرا کا جواب روایتی ہے۔ وہ بھی وجود کی حقیقت کو اعیان (امثال) میں سمجھتا ہے۔ یہی نظریہ مشاء کا بھی تھا۔ جیسا کہ بو علی سینا کا شاگرد بہمنیار کہتا ہے: ''و بالجملة فالوجود حقیقته انه فی الاعیان لا غیر''، یعنی وجود کی حقیت یہ ہے کہ وہ اعیان (ideas) میں موجود ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ کچھ بھی نہیں۔ ملا صدرا نے بہمنیار کے اس قول کو اسفار کی جلد اول، مرحلہ اول، منہج اول کی چوتھی فصل میں تائید کے ساتھ نقل کیا ہے۔ بلکہ اسی فصل میں آگے چل کر خود بھی کہا ہے: ''والحاصل ان الوجود امر عینی'' خلاصہ کلام یہ کہ وجود ایک عینی (مثالی ideal) چیز ہے۔

یہاں آکر واضح ہوتا ہے کہ اصالتِ وجود کا نظریہ فلسفہ کے ایک روایتی مکتب یعنی مثالیت پسندی یا عینیت پسندی (idealism) کے ذیل میں آتا ہے اور ملا صدرا نے مثالیت پسندی سے باہر نکلنے کی کوشش بالکل نہیں کی۔ اگر ملا صدرا یہاں اپنے نظریہ اصالت وجود کو عینیت پسندی کے دائرہ سے باہر نکال لے جاتا تو اس کا نظریہ مسلم فلاسفی میں ایک انقلابی جست شمار ہوتا۔ لیکن ملا صدرا کے

لئے یہ ممکن نہ ہو سکا اور ملا صدرا نے اسی نظریہ کے حق میں قرآنی و شہودی اور عقلی شواہد بھی تراشے ہیں۔

یاد رہے کہ مقصد یہ ثابت کرنا نہیں کہ یہ نظریہ صحیح ہے یا غلط، مقصد صرف یہ کہنا ہے کہ مثالیت پسندی کا نظریہ تو پہلے سے موجود تھا۔ یہ نظریہ ملا صدرا کی فکری کاوش نہیں بلکہ یہ نظریہ تو افلاطون سے یادگار ہے۔ ارسطو بھی اپنے استاد سے کئی ایک اختلافات کے باوجود مثالیت پسند ہی تھا۔ ملا صدرا اور شیخ اشراق کا اختلاف صرف یہ تھا کہ اعیان (امثال) میں ماہیت ہے یا وجود؟ شیخ اشراق نے ماہیت کو اصل جانا جبکہ ملا صدرا نے وجود کو، اور یہی نظریہ ابن سینا اور مشائی فلاسفہ کا بھی تھا۔ میرے خیال میں مسلم فلاسفی کے تینوں مکاتب مثالیت پسندی کے ذیلی مکاتب ہی ہیں، اس میں کوئی نیا اضافہ نہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ ملا صدرا بے پناہ ذہنی صلاحیتوں کا حامل ہونے کے باوجود اور یونان و ایران و ہندوستان کے فلاسفہ قدیم کے نظریات کا وسیع احاطہ رکھنے کے باوجود، فلسفے میں کوئی انقلابی جست نہیں لگا سکا۔ نہ ہی فکری دنیا میں دوررس تبدیلی لا سکا۔ ملا صدرا کے شارحین بھی اس سے ایک قدم آگے نہ بڑھا سکے۔ اگر ملا صدرا کی فکر میں جدت ہوتی تو یہ جدت اس کے بعد کے مسلم فلاسفہ میں بھی اثر دکھاتی۔

بشکریہ: نیا دور ڈاٹ ٹی وی

12. پاکستانی ریاست میں 'صوفی ازم' کی ملاوٹ—ندیم پراچہ

کیتھرین پراٹ ایونگ (Katherine Pratt Ewing)، شمالی کیرولینا کے شہر درہم میں واقع ڈیوک یونیورسٹی میں ثقافتی بشریات کی پروفیسر ہیں۔ وہ خطے کی تاریخی صوفی ثقافت اور ریاستی پشت پناہی کی حامل جدیدیت پر تحقیق کی غرض سے 1976ء میں پاکستان آئیں۔ 1997ء میں اپنی جامع تحقیق کو آرگیوئنگ سینٹ ہڈ (Arguing Sainthood) نامی کتاب کی شکل دینے تک وہ 1990ء کی دہائی کے اوائل میں کئی بار پاکستان آئیں۔

کتاب کا زیادہ تر حصہ پنجاب کے زندہ پیروں اور نچلے طبقے کے گھرانوں پر کیتھرین کے بشریاتی (Anthropological)اور تحلیلِ نفسی (Psychoanalytical) جائزے پر مشتمل ہے۔ یہی نہیں بلکہ انہوں نے ایسے پیروں اور سجادہ نشینوں کو حاصل سماجی اور سیاسی اثر و رسوخ پر پاکستانی ریاست کے ردِ عمل کو بھی اپنی کتاب میں شامل کیا ہے۔

کیتھرین کے مطابق ہندوستان میں چودہویں صدی عیسوی سے صوفی بزرگوں، پیروں اور سجادہ نشینوں کا مسلم اور ہندو آبادیوں میں کافی اثرورسوخ رہا ہے۔ انہیں ان مسلمان حکمرانوں کی سرپرستی بھی حاصل رہی جنہوں نے ہندوستان پر تیرہویں صدی سے انیسویں صدی عیسوی تک کے عرصے میں برٹش حکومت قائم ہونے تک حکومت کی۔

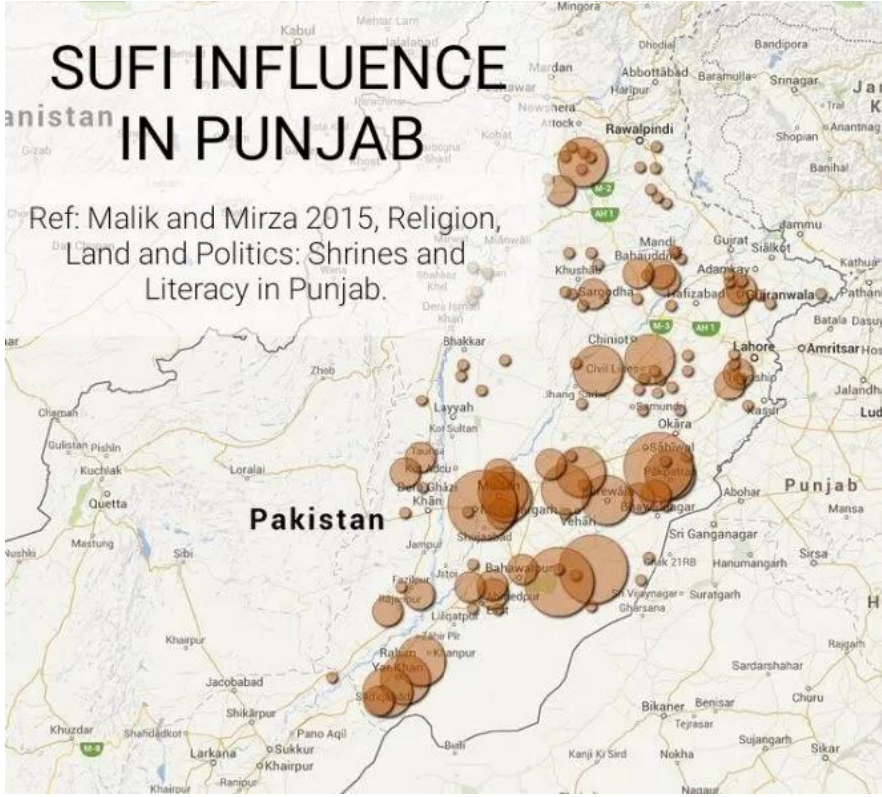
اِس حقیقت کے باوجود کہ صوفی ازم کو روایت پسند مسلم دانشوروں یا علماء کی (بطور نظریۂ باطنی اور ثقافتی شے) مخالفت کا سامنا رہا لیکن پاکستان کے تجربہ کار تاریخ دان ڈاکٹر مبارک علی نے اپنی تحاریر میں اکثر اِس بات کا تذکرہ کیا ہے کہ علماء کے پاس پیروں کے پیروکاروں جیسے پیروکار نہیں تھے۔

بوسٹن یونیورسٹی کی پروفیسر کیچیا علی 2016ء میں چھپنے والی اپنی کتاب مینی لائیوز (Many Lives) میں لکھتی ہیں کہ 19ویں صدی میں ہندوستانی صوفی ازم اور خطے کا مزار کلچر، برٹش کے فراہم کردہ معقولیت اور جدیدیت پر مبنی خیالات اور علماء کے حلقوں میں ابھرتی ہوئی سلفیت کے درمیان پھنس کر رہ گیا۔

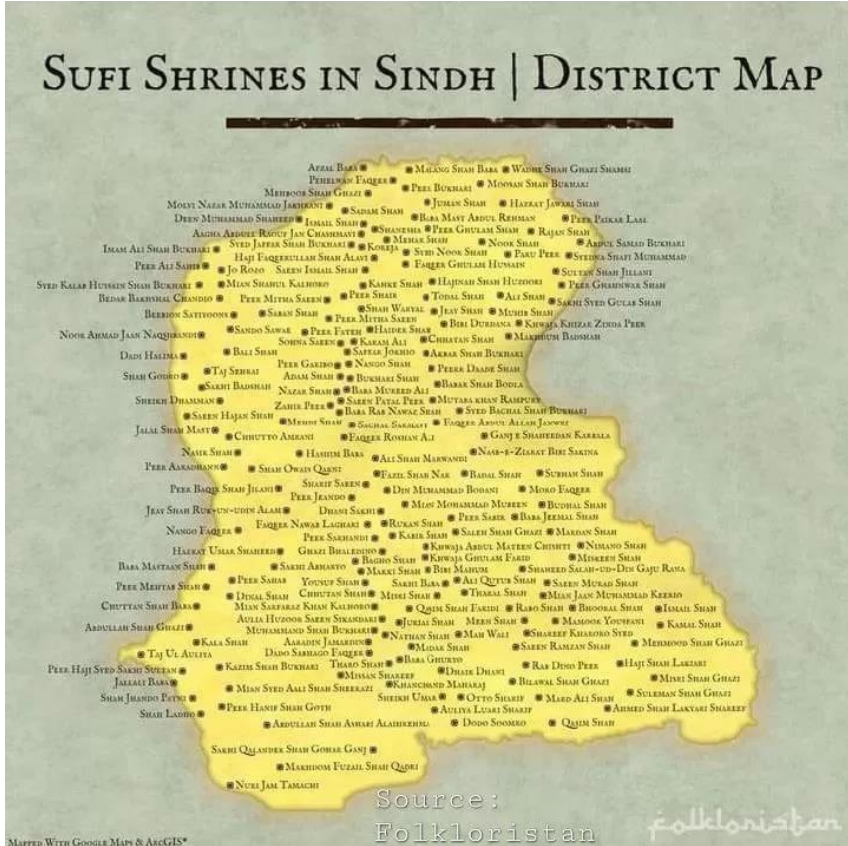
سلفیوں نے ہندوستان میں مسلم حکمرانی کے زوال کا ذمہ دار متنوع صوفی ازم کو ٹھہرایا۔اِس کشمکش نے جنوبی ایشیائی مسلمانوں کے ایک خاص الگ مسلک بریلوی کو جنم دیا جو ہندوستان کے مزار اور پیر کلچر کے نظریاتی پہلوؤں کے دفاع کے لیے اُٹھ کھڑا ہوا۔

سارہ ایف انصاری اپنی کتاب صوفی پیرز اینڈ اسٹیٹ پاورز (کیمبرج یونیورسٹی 1992ء) میں لکھتی ہیں کہ سلفیوں کی ہی طرح پیر بھی برٹش اور انیسویں صدی کے سر سید احمد خان اور سید امیر علی جیسے مسلم دانشوروں، جنھوں نے مزار کلچر کو توہم پرستی قرار دیا تھا، کی اسلامی جدیدیت کے مخالف تھے۔

مگر سارہ کے مطابق جب برٹش کو ہندوستان کی مسلم آبادی کے ایک بڑے حصے پر زندہ پیروں اور سجادہ نشینوں کے اثر ورسوخ کا اندازہ ہوا تو انہوں نے 1900ء کے بعد سے پیروں کو اپنے قابو میں کرنے کے لیے اُن کی سرپرستی اور اُنہیں خوش کرنے کا ایک پیچیدہ نظام متعارف کیا۔

ایونگ نے اپنی تحقیق میں پاکستان کے بانیوں کو ہندوستان کے اسلامی جدیدیت سے پھوٹنے والی شاخوں کے طور پر بیان کیا ہے۔جدیدیت کو سب سے پہلے سر سید اور سید امیر علی جیسے دانشوروں نے متعارف کروایا اور آگے چل کر شاعر اور فلسفی محمد اقبال نے اِس خیال کو مزید تقویت بخشی۔

جنوبی ایشیائی اسلامی جدیدیت کے مطابق اسلام ایک منطقی مذہب ہے جو اپنے اندر جدید سائنسی سوچ کو نہ صرف شامل کرنے بلکہ حوصلہ افزائی کرنے اور تیزی سے ہوتی صنعتی، سیاسی اور سماجی ترقی کے ساتھ قدم ملا کر چلنے کی لچک اور وسعت رکھتا ہے۔

ایو نگ نے لکھا ہے کہ 1958ء میں جب فوجی سربراہ ایوب خان نے فوجی بغاوت کے ذریعے اقتدار پر قبضہ کیا تو ان کی ابتدائی تقاریر نے یہ واضح کر دیا تھا کہ وہ پیروں اور علماء سے کچھ خاص متاثر نہیں۔ انہیں کمیونسٹوں سے بھی شدید نفرت تھی۔ ایوب خان نے بڑے ہی فخر کے ساتھ خود کو ایک

جدیدیت پسند مسلمان بتایا اور 1960ء کی ایک تقریر میں انہوں نے زور دیا کہ قائدِ اعظم محمد علی جناح نے پاکستان کو ایک جدید مسلم اکثریت ریاست کے طور پر تشکیل دیا تھا جسے قرآن مجید کی معقول تشریح، اور جدید سائنسی اور صنعتی تقاضوں کے مطابق چلایا جانا چاہیئے۔

انہوں نے زندہ پیروں اور سجادہ نشینوں کو توہم پرستی پھیلانے والوں کے طور پر دیکھا اور علماء کو منجمد ماضی میں پھنسا ہوا پایا۔ 1959ء میں اُن کی حکومت نے مغربی پاکستان اوقاف قائم کیا جس کے تحت ملک کی مساجد اور صوفی مزارات کو ریاستی کنٹرول میں لایا گیا۔

ایونگ نے اپنی کتاب میں ایوب حکومت (1969ء-1958ء) کے دوران اوقاف کی جانب سے شائع کیے جانے والے پمفلیٹس کے چند تحریری حصوں کی نقول پیش کی ہیں۔ پمفلیٹس میں معروف بزرگوں کی زندگیوں کو جدیدیت کی روشنی میں پیش کیا گیا ہے۔ انہیں ایسے دانشمند اور دنیاوی معاملات کے ماہر کے طور پر بتایا گیا جنہوں نے (توہم پرستی کے برعکس) دنیاوی اور روحانی علم کی اہمیت پر زور دیا۔ پمفلیٹس میں علماء کو پسماندہ پیش کیا گیا ماسوائے ان حقیقی علماء کے جو جدید علم اور سائنس کی حوصلہ افزائی کرتے ہیں۔

اِس دوران اوقاف کی جانب سے پیش کی جانے والی زیادہ تر تحاریر ڈاکٹر جاوید اقبال (محمد اقبال کے بیٹے) اور ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم جیسے اسلامی جدیدیت پسندوں کی تحاریر سے ماخوذ ہوتی تھیں۔

بائیں بازو کی جانب جھکاؤ رکھنے والے ذوالفقار علی بھٹو کی حکومت نے بھی اِس پالیسی کو ایک دلچسپ تبدیلی کے ساتھ جاری رکھا۔ بھٹو دور کے دوران اوقاف کی تحاریر پر اپنی تحقیق میں ایونگ نے دیکھا کہ مشہور صوفی بزرگوں کی شخصیت کے بارے میں خیالات مزید مقبول عام ہوئے۔ اُنہیں اب ایسے لوگوں کے طور پر پیش کیا گیا جو ناانصافی اور متنازع قدامت پسند مذہبی خیالات اور معاشی استحصال کے خلاف اُٹھ کھڑے ہوئے۔ جبکہ علماء کو سرمایہ داروں اور جاگیرداروں کے کارندوں اور رجعت پسندوں کے طور پر پیش کیا گیا۔

ایونگ لکھتی ہیں کہ بھٹو حکومت کے تحت اوقاف کے اختیارات میں توسیع کی وجہ سے کئی سجادہ نشین اپنی آمدنی سے محروم ہونے لگے۔ لہٰذا ازالے کے لیے انہوں نے بھٹو کی سیاسی پارٹی میں شمولیت اختیار کرنا شروع کر دی۔

ایونگ نے اِس بات کو بھی نوٹ کیا کہ کئی ایسی رسومات جو کبھی صرف اور صرف سجادہ نشین ہی ادا کیا کرتے تھے (جیسے صوفی بزرگوں کی قبروں پر چادر چڑھانا) اب حکومتی وزراء کرنے لگے تھے۔

1980ء کی دہائی میں جب کیتھرین کئی بار پاکستان آئیں تو انہوں نے دیکھا کہ اوقاف کی تحاریر میں ایک بار پھر تبدیلی رونما ہو رہی ہے۔ یہ جنرل ضیاء کی قدامت پسند اور کٹر مذہب سوچ والی آمریت (1988ء-1977ء) کا زمانہ تھا۔ اگرچہ تحاریر میں توہم پرستی کے خلاف باتیں تو تھیں مگر اب صوفی بزرگوں کو کچھ اِس طرح پیش کیا گیا تھا کہ وہ حقیقی طور پر علماء ہی تھے لیکن اُن کی وفات کے بعد اُن کی شخصیت کو توڑ مروڑ کر پیش کیا گیا۔

سرکاری چینل پی ٹی وی کے سابق جنرل مینیجر مرحوم برنان الدین حسن نے 2003ء میں شائع ہونے والی اپنی کتاب اَن سینسرڈ میں لکھا ہے کہ پاکستانی فلموں، ٹی وی ڈراموں، ادب اور (ایوب اور بھٹو کی حکومت کے دوران) ریاستی نشریات میں علماء کی جیسی تصویر کشی کی جا رہی تھی، اُس پر ضیا شدید برہم تھے۔

ضیاء کی وزارت برائے اطلاعات نے پی ٹی وی کو ایک تجویز جاری کی جس میں زور دیا گیا کہ ٹی وی ڈراموں میں علماء کے کردار کو ہمیشہ مثبت ہی دکھایا جائے۔ ایونگ نے لکھا ہے کہ ضیاء حکومت نے

ہی علماء اور صوفی بزرگوں کو ایک دکھانے کی کوشش کی۔ بلکہ صوفی بزرگوں کو علما کے طور پر ہی پیش کیا جاتا رہا۔

2009 ء میں اوقاف کی جانب سے شائع کیے جانے والا ایک پمفلٹ کبھی میرے پاس بھی تھا۔ ایوب کے زوال کے 40 سال بعد بھٹو کی پھانسی کے 30 سال بعد اور ضیاء کی موت کے 21 سال بعد کے اس پمفلٹ میں بڑی ہی بے ترتیب تحریر تھی جس میں صوفیوں کو ناانصافی کے خلاف اُٹھ کھڑے ہونے والے دانا اور عالم و فاضل ہیروز اور شریعت کے نفاذ کے لیے علماء کا ساتھ دینے والوں کے طور پر پیش کیا گیا تھا۔ دیگر لفظوں میں کہیں تو صوفی اب ہر فن مولا بن چکا ہے۔

بشکریہ: ڈان نیوز، 07 اکتوبر 2017ء

13. حساس لوگوں کا نوعمر خوبصورت لڑکوں سے عشق—ملا صدرا

ملا صدرا کی کتاب اسفارِ اربعہ کی فصل "في ذكر عشق الظرفاء والفتيان للأوجه الحسان" کا اردو ترجمہ

جان لو کہ اس محبت اور اس کی ماہیت کے بارے میں فلاسفہ کے اقوال مختلف ہیں۔ کچھ اسے اچھا اور کچھ برا سمجھتے ہیں، کچھ اسے اچھے الفاظ میں سراہتے ہیں تو کچھ اسے گھٹیا حرکت سمجھتے ہیں اور اس کو بے کار لوگوں کا کام سمجھتے ہیں- کچھ اسے روحانی فضیلت سمجھتے ہیں اور اس کی مدح کرتے ہیں اور یہ کام کرنے والوں کی خوبیاں گنواتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان کی نیت اچھی ہوتی ہے۔ بعض ایسے بھی ہیں جنہوں نے اس کی ماہیت اور علت واسباب کو نہیں جانا اور کچھ نے اسے نفسیاتی بیماری قرار دیا تو کچھ اسے روحانی جنون سے تعبیر کرتے ہیں۔

گہرائی میں جا کر نفیس اندازِ فکر سے مطالعہ کیا جائے اور ان معاملات کے کلی اسباب اور اعلیٰ مبادی اور حکیمانہ مقاصد کو دیکھا جائے تو پتا چلتا ہے کہ یہ عشق حسین چہرے کی خوبصورتی سے حاصل ہونے والی شدید لذت کا نام ہے۔ یہ وہ پابندیاں توڑنے والی محبت ہے جو کسی کی لطیف اداؤں، اس کے اعضاء کے تناسب اور اسکے بدن کی ترکیب سے ہو جائے۔ یہ ماضی میں اکثر اقوام میں فطری طور پر، کسی تکلف اور تصنع کے بغیر، پایا جاتا تھا۔ یہ لامحالہ روحانی عظمتوں میں سے ہے کہ جس میں کوئی حکمت اور مصلحت ہو گی۔ لہٰذا اسے ایک مستحسن اور اچھا کام ہونا چاہئیے کیوں کہ یہ شریفانہ مقاصد کے حصول کیلئے رائج ہوا ہے۔

اصول کی بات تو یہ ہے کہ ہمیں ان قوموں میں اس کا رواج ملتا ہے جن کے ہاں مختلف علوم، فنونِ لطیفہ، ادب اور ریاضی کی تعلیم ہوتی ہے، جیسے کہ اہلِ فارس، اہلِ عراق، اہلِ شام و روم ہیں۔ نیز وہ تمام اقوام جن میں دقیق علمی کام ہوتا ہے اور ان کی صنعت میں نزاکتوں کا خیال رکھا جاتا ہے اور جنہوں نے مہذب زندگی کو اپنا لیا ہے، وہ اس لطیف عشق سے محروم نہیں ہیں کہ جس کا منشاء محبوب کی اداؤں کو خراجِ تحسین پیش کرنے کے سوا کچھ نہیں اور ہم نے اپنی ساری زندگی میں کوئی ایسا شخص نہیں پایا جس کا دل نرم، طبیعت نازک، سوچ پاکیزہ اور روح مہربان ہو اور وہ اس محبت سے عاری ہو۔

لیکن ہم نے کردوں، بدوؤں، ترکوں اور حبشیوں جیسی کثیف، سخت دل اور خشک فطرت اقوام کو اس قسم کی محبت سے عاری پایا ہے۔ بلکہ ان میں سے اکثر مرد عورتوں سے محبت اور عورتیں مردوں سے محبت تک ہی محدود رہتی ہیں۔ یہ حیوانوں کی طرح بس جنسِ مخالف سے ہم بستری اور پست خواہشات کو پورا کرنے پر متمرکز ہوتے ہیں، کہ جس کام سے فطرت کا مقصد محض انسانی نسل کی بقاء ہے اور ہیولوں میں اشکال کو باقی رکھنا ہے۔ پس یہ لوگ ہمیشہ سوزاک اور نامردی میں مبتلا رہتے ہیں۔

ظریف اور لطیف طبع لوگوں میں اس عشق کی موجودگی کا مقصد نوخیز لڑکوں کو سدھانا، انکی تربیت کرنا، انہیں مہذب بنانا اور انہیں نحو، لغت، بیان اور حساب وغیرہ جیسے علوم پڑھانا اور دقیق مہارتیں سکھانا ہے۔ پسندیدہ آداب، موزوں و لطیف اشعار اور پاک صاف نغمے یاد کرانا اور قصے، تاریخ، حکمت کے نایاب موتی اور احادیث پڑھا کر ان میں نفسانی کمالات پیدا کرنا ہے۔

کیوں کہ بچے اور نو عمر لڑکے جب اپنے ماں باپ کی تربیت سے فارغ ہو لیتے ہیں تو انہیں استادوں اور معلمین سے تعلیم حاصل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ وہ ان کی توجہ اور محبت کے محتاج ہوتے ہیں، ان کی شفقت بھری نگاہ اور پیار کے طالب ہوتے ہیں، اسلئے یہ جائز ہے۔

بڑی عمر کے مردوں کے دلوں میں نو عمر لڑکوں کی کشش اور خوبصورت نوخیز نوجوانوں کا عشق خدا کی عنایت ہے تاکہ اساتذہ ان کو ادب سکھانے، ان کے ناقص نفوس کی تہذیب کر کے کمال تک پہنچانے، انہیں زندگی کے عالی مقاصد اور خودشناسی کی تبلیغ کرنے کی طرف مائل ہوں۔

وگرنہ خدا اس عشق کو اکثر علماء اور ظریف لوگوں کے دلوں میں بلاوجہ پیدا نہ کرتا۔ اس عشق کا سنگدل اور خشک لوگوں کے بجائے لطیف روحوں اور نازک دلوں میں پایا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا کوئی فائدہ، کوئی حکمت اور ایک صحیح مقصد ہے۔

ہم جب ان اہداف کی ترتیب کو دیکھتے ہیں کہ جن کا ہم نے ذکر کیا ہے تو لامحالہ انسان میں اس عشق کی موجودگی کو ایک رزیلت یا بدی کے بجائے فضیلت اور خوبی ماننا پڑتا ہے۔

اور میری زندگی کی قسم! یہ عشق روح کو دنیا کی سب پریشانیوں سے آزاد کر دیتا ہے اور انسان کا صرف ایک مقصد رہ جاتا ہے اور وہ ہے انسانی حسن کا نظارہ کرنا کہ جس میں اللہ کے حسن کے آثار بہت زیادہ ہیں۔

چنانچہ اس کی طرف اس ارشاد ربانی میں اشارہ ہوا ہے: "لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم" (سورہ تین، آیت 4) اور اس آیت میں: "ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين" (سورہ مومنون، آیت 14)۔

اب چاہے خلق الآخر سے مراد ظاہری شکل کا مکمل ہونا ہو یا نفسِ ناطقہ، دونوں صحیح ہیں کیونکہ ظاہر اصل میں باطن کا ہی پرتو ہوتا ہے اور صورت حقیقت کا عکس ہوتی ہے اور بدن میں جو ہے وہ نفس اور اسکی صفات کے مطابق ہی ہے کیونکہ مجاز کا راستہ حقیقت تک پہنچاتا ہے۔

لہٰذا کسی انسان سے یہ نفسانی لگاؤ اگر حیوانی شہوت کے حد سے بڑھ جانے کا نتیجہ نہ ہو بلکہ معشوق کی اداؤں، اس کے پیکر کی ترکیب، مزاج کے اعتدال، حسنِ اخلاق، چال ڈھال کے تناسب اور اس کے ناز نخروں کو خراجِ تحسین پیش کرنے کیلئے ہو تو یہ فضائل میں سے ہے اور اس سے دل نرم، ذہن تیز اور روح بلند معارف کو سمجھنے کیلئے تیار ہو جاتی ہے۔

اسی وجہ سے مشائخِ طریقت اپنے مریدوں کو آغاز میں عشق کرنے کا حکم دیتے ہیں اور کہا جاتا ہے کہ پاکیزہ عشق روح کو نرم اور دل کو روشن کرنے کے اہم ترین اسباب میں سے ہے۔

احادیث میں بھی آیا ہے کہ "ان الله جميل يحب الجمال"، اللہ حسین ہے اور خوبصورتی کو پسند فرماتا ہے۔

کہا گیا ہے کہ جو عاشق ہوا مگر پاک دامن رہا اور اپنے عشق کو چھپایا، وہ مرا تو شہید مرا۔

یہاں یہ کہنا ہے کہ انسان میں پایا جانے والا عشق دو طرح کا ہے: حقیقی اور مجازی، اور حقیقی عشق اللہ اور اسکی صفات و افعال سے محبت ہے، اس عنوان سے کہ یہ اس کے افعال ہیں۔

عشقِ مجازی کی دو قسمیں ہیں، ایک نفسانی عشق اور دوسرا حیوانی عشق ہے۔ نفسانی عشق وہ ہے جو عاشق اور معشوق کے نفوس کی جوہری موافقت سے پیدا ہوتا ہے اور اسکا اثر محبوب کی اداؤں کی مدح کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے، وہ ادائیں محبوب کے نفس کا پرتو ہوتی ہیں۔

عشقِ حیوانی جسم کی ضرورت اور لذت کی طلب سے پیدا ہوتا ہے اور عاشق کو معشوق کے ظاہر سے لگاؤ ہوتا ہے اور وہ اس کے اعضاً کے رنگ، تناسب اور بناوٹ کی طرف مائل ہوتا ہے، جو جسم کی صفات ہیں۔

پہلی قسم کا عشقِ مجازی نفس کی لطافت اور نرم دلی کا تقاضا ہے اور دوسری قسم کا عشقِ مجازی نفس کے برائی کی طرف رجحان سے پیدا ہوتا ہے اور اکثر اوقات گناہوں کی لالچ پر جا ٹھہرتا ہے۔ اس میں عقل پر حیوانیت غالب آجاتی ہے۔

اس کے برعکس پہلی قسم سے نفس میں شیفتگی اور لطافت پیدا ہوتی ہے۔ وجد اور حزن و بکاء اور رقتِ قلب و فکر پیدا ہوتی ہے۔ گویا وہ کوئی باطنی چیز طلب کر رہا ہو کہ جو حواس سے پوشیدہ ہے۔

لہٰذا نفس دنیاوی مشاغل سے اپنا رابطہ توڑ کر معشوق کے سوا سب کو بھلا دیتا ہے اور وہی اس کی فکر کا مرکز اور اسکی پریشانیوں کا محور بن جاتا ہے۔

اس طرح نفسانی عشق رکھنے والے کیلئے محبوبِ حقیقی کی طرف متوجہ ہونا اسے نہ رکھنے والے کی نسبت آسان تر ہے، کیوں کہ اس نے دنیا سے تعلق پہلے ہی توڑ لیا ہوتا ہے اور اب صرف معشوق بدلنا ہوتا ہے۔

لیکن یہاں ایک نکتے کی طرف متوجہ کرنا ضروری ہے اور وہ یہ کہ اگرچہ یہ عشق اخلاقی خوبی شمار ہوتا ہے، لیکن یہ اکثر انسان کو عقل اور شہوت کے دوراہے پر لا کھڑا کرتا ہے۔

ایسی خوبی ہر زمانے اور ہر حال میں ہر کسی کیلئے علی الاطلاق اچھی اور شرافت مندانہ نہیں ہے۔ بلکہ ضروری ہے کہ اس عشق کا استعمال سیر و سلوک کے وسط میں نفس کو رام کرنے اور غفلت سے جگانے اور طبیعت کی سختی کو ختم کرنے کیلئے کیا جائے تاکہ اسے لذتوں کے سمندر سے باہر نکالا جا سکے۔

لیکن نفس کی الٰہی معارف سے تکمیل کے مراحل میں کہ جب وہ عقلانیت تک پہنچ جائے اور علوم کے کلیات کو سمجھ لے اور عالمِ قدس سے ملحق ہو چکا ہو تو اس وقت خوبصورت اور نمکین چہروں اور بشری اداؤں کے عشق میں مبتلا ہونا مصلحت نہیں ہے، کیوں کہ اب اسکا رتبہ ان چیزوں سے بالا تر ہو چکا ہے۔

اسی لیے کہا گیا ہے کہ مجاز حقیقت کو پانے کا راستہ ہے، یعنی جب اس راستے سے نکل کے حقیقی دنیا میں پہنچ گئے تو دوبارہ اس خیالی دنیا میں واپس جانا گھٹیا اور قبیح حرکت ہے اور بری خصلتوں میں سے ہے۔

بعید نہیں کہ اس عشق کے بارے میں ہمارے پیشروؤں کے بیچ اختلافِ نظر کا سبب یہی ہو کہ وہ پاکیزہ نفسانی محبت، جس کا مصدر نفس کی نرمی اور محبوب کی اداؤں، اس کے چہرے کی زیبائی، اسکے بدنی تناسب اور مزاج کے اعتدال کی مدح اور ستائش ہے، اس کو اس حیوانی شہوت سے تشبیہ دے رہے تھے کہ جس کا منشاء جسمانی تقاضے ہیں۔

البتہ جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ یہ عشق بیکار لوگوں کا کام ہے، وہ اہلِ فکر نہیں ہیں اور عرفانی رازوں سے بے خبر اور نازک رموز سے ناواقف ہیں۔ وہ فقط حواس تک محدود ہیں اور ظاہری جذبات کے اظہار سے آگے نہیں سمجھتے۔ وہ یہ نہیں جانتے کہ اللہ نفوس کی جبلت میں کسی چیز کو کسی بڑی حکمت اور کسی عظیم مقصد کے بغیر نہیں رکھتا۔

اور جو لوگ اسے نفسانی بیماری یا روحانی جنون سمجھتے ہیں وہ اس وجہ سے ایسا کہتے ہیں کیوں کہ انہوں نے عاشقوں کی نیندیں اڑنے، ان کے جسم کے لاغر ہونے، ان کی صحت خراب ہونے، نبض کی تیزی، آنکھیں دھنس جانے، سانس اکھڑنے اور چہرے کی پژمردگی کا مشاہدہ کیا تو انہیں مریض سمجھا۔

لہٰذا وہ سمجھے کہ اس عشق کا سبب مزاج کا فساد اور سوداؔ (ایک فرضی رطوبت) کا غلبہ ہے۔ جبکہ حقیقت اس کے برعکس ہے کیونکہ یہ حالات نفس سے شروع ہوتے ہیں اور بدن پر اثر کرتے ہیں۔

چونکہ ہر وہ شخص جو اہلِ فکر ہو اور ہمیشہ اپنے دل کے راز سے پریشان رہتا ہو اور اس میں بہت توانائی خرچ کرے اور اسی میں ڈوبا رہے تو اسکی جسمانی توانائی دماغ میں خرچ ہو جاتی ہے اور دماغی کام کی کثرت کی وجہ سے حرارت پیدا ہوتی ہے جو مختلف رطوبتوں اور سالم مرکبات کو جلا دیتی ہے۔

اس طرح مایوسی اور خشکی جسم کے اعضاء پر وارد ہو جاتی ہے اور خون کو سوداؔ (ایک فرضی رطوبت) میں بدلنے لگتی ہے۔ بعض اوقات اس سے مالیخولیا بھی پیدا ہو جاتا ہے۔

اسی طرح جو یہ گمان کرتے ہیں کہ یہ ایک روحانی جنون ہے تو وہ اسلئے کہ انہیں ایسی کوئی دوا نہیں ملی جو اسکا درمان کر سکے نہ ایسا شربت ملا جو اس کو ٹھیک کر دے۔ سوائے اللہ سے دعا مانگنے، نماز پڑھنے اور صدقہ دینے اور کاہنوں اور پادریوں سے دم کروانے کے کوئی چارہ نظر نہیں آتا۔

یونانی طبیبوں اور فلسفیوں میں بھی یہی طریقے رائج تھے کہ جب کسی مریض و علیل شخص کے علاج معالجہ سے ناامید ہو جاتے تھے تو اسے اپنے بت خانوں میں لے جاتے تھے اور اس کیلئے عبادت، صدقات اور قربانی دینے کا کہتے اور پجاریوں اور مذہبی پیشواؤں سے خدا کے سامنے شفا کیلئے دعا کرنے کا کہتے۔ اور جب مریض ٹھیک ہو جاتا تو اس علاج کو روحانی علاج اور اس بیماری کو روحانی جنون کہا جاتا۔

ان میں سے کچھ کہتے ہیں کہ یہ عشق ہوا و ہوس ہے جو نفس پر غالب ہو جاتی ہے جیسے کہ جسم پر مختلف مزاج ظاہر ہوتے رہتے ہیں یا جنس میں باہم مماثل صورتیں!

ان میں سے کچھ یہ کہتے ہیں کہ اس عشق کی جڑ پیدائش کے وقت زائچوں کا ملنا ہے۔ پس جن دو لوگوں کے زائچے پیدائش کے وقت مل گئے، یا دونوں کے زائچوں میں ایک ستارہ آیا یا دو برج بعض چیزوں میں اشتراک رکھتے ہوں، جیسے ایک جیسی مثلثیں وغیرہ جنہیں جنتریوں والے بہتر سمجھتے ہیں، تو ان لوگوں میں عاشقی معشوقی واقع ہو جاتی ہے۔

ان میں سے کچھ کہتے ہیں کہ عشق مل کر ایک ہو جانے کی شدید اور حدیں پار کرتی ہوئی خواہش کا نام ہے۔ یہ بات اگرچہ اچھی ہے لیکن مختصر ہے اور اس کی تفصیل جاننا پڑے گی۔

یہ کس قسم کا مل کر ایک ہونا ہے؟

چونکہ ملنے سے مراد بعض اوقات دو جسموں کا امتزاج اور اختلاط ہوتا ہے۔ ایسی آمیزش نفس کے معاملے میں تو ممکن نہیں ہو سکتی۔

اگر عاشق اور معشوق کے بدن میں غفلت یا نادانی سے رابطہ برقرار ہو جائے یا خواب میں بدن مل جائیں تو جان لیجئے کہ اس سے مقصد حاصل نہیں ہو گا کیوں کہ جیسا کہ پہلے بیان ہوا، عشق نفس کی صفت ہے، جسم کی نہیں۔

بلکہ ملاپ کا صحیح معنی اور تصور وہی ہے جسے ہم نے عقل و معقول کی بحث میں بیان کیا ہے، یعنی نفسِ عاقل کا نفسِ حساس سے عقلِ بالفعل اور محسوسِ بالفعل کے طور پر متحد ہو جانا۔

یہ ہے صحیح معنوں میں عاشق کا معشوق ہو جانا، اور یہ مشاہدے کی تکرار، گہری سوچ و بچار اور معشوق کے چہرے اور شمائل کے خیالوں میں گم رہنے اور اس کا ذکر کرنے کے بعد ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ محبوب کی فرضی شکل نظر آنے لگے اور عاشق کے مَن میں اسکی تصویر نقش ہو جائے۔ یہ وہ چیز ہے جس کا راستہ ہم نے روشن کر دیا اور طریقہ بتا دیا، اس طرح کہ کوئی ذہین آدمی انکار کی جرات نہ کرے۔

عاشقوں کی کہانیوں میں ایسی باتیں آئی ہیں کہ جن سے ہماری بات صحیح ثابت ہوتی ہے۔ جیسے کہ بیان ہوا ہے کہ ایک دفعہ مجنون عشق میں اتنا ڈوبا ہوا تھا کہ جب اس کی محبوبہ آئی اور کہا کہ میں لیلیٰ ہوں، تو اس نے کوئی توجہ نہ کی اور کہا: میں اب تمہارے عشق سے بے نیاز ہو چکا ہوں۔

ایسا اس لیے ہوا کہ عشق اصل میں اسی صورتِ حاصل کا نام ہے، یہ وہی معشوق ہے جو اندر نقش ہو چکا اور ذہن سے باہر وجود نہیں رکھتا۔ وہ اعراض سے پاک صورت کا مالک ہے، کیوں کہ معلوم اپنی اصل میں وہی صورتِ علمی ہے، نہ وہ کہ جو تصور کا خارج میں مصداق ہے۔

جیسا کہ کہا ہے، جب حاضری کی شدت اور زور کے مشاہدے سے عاقل اور معقول کا ایک ہونا اور حسی جوہر کا محسوس میں ڈھل جانا صحیح اور روزِ روشن کی طرح عیاں ہے، تو عاشق کا اس طرح معشوق کی صورت اختیار کر لینا بھی ممکنات میں سے ہے کہ جس کے بعد معشوق کی جسمانی حاضری کی ضرورت نہ رہے اور اس کے آنے سے کوئی فائدہ نہ ہو۔ جیسا کہ شاعر نے کہا ہے:

انا من اھوی، و من اھوی انا

میں وہی ہوں جس کا عاشق ہوں، معشوق خود مجھی میں ہے

نحن روحان، حللنا بدنا

ہم وہ روحیں ہیں کہ جن کے جسم حلول کر گئے

فاذا ابصرتنی ابصرته

جس نے مجھے دیکھا، اسے دیکھا

و اذا ابصرته ابصرتنا

جس نے اسے دیکھا، اس نے مجھے بھی دیکھا

پس مخفی نہ رہے کہ دو چیزوں کا اتحاد اس کے سوا کچھ نہیں جس کو ہم نے تحقیق کے بعد ثابت کیا، اور یہ روحانی معاملات اور نفسانی احوال کی خاصیت ہے۔

لیکن جسم کی دنیا میں اتحاد کا کسی صورت امکان نہیں۔ ہاں جسم قریب آ سکتے ہیں، مخلوط ہو سکتے ہیں اور چھو سکتے ہیں۔ بلکہ ہماری تحقیق یہ کہتی ہے کہ اس دنیا میں حقیقی ملاپ ممکن ہی نہیں اور دو وجوہات کی بناپر اتحاد نہیں ہو سکتا:

پہلی یہ کہ جب ایک متصل جسم پر تحقیق کی جائے تو معلوم ہو گا کہ وہ غیبت اور فقدان سے آمیختہ ہے، کیوں کہ اس کا ہر جز دوسرے اجزاء سے جدا ہے۔ پس اس کے اجزاء میں اتصال اصل میں جدائی ہے، مگر چونکہ ان اجزا کے مابین کوئی خلا یا سطح یا جسمِ مباین نہیں ہے، لہٰذا کہا جاتا ہے کہ یہ اجزاء متصل ہیں۔ان کی وحدت کثرت سے پاک نہیں ہے۔ چونکہ جسم کی ذات ہی یہ ہے، یعنی عدمُ حضورِ وحدت، لہٰذا کوئی اور چیز کیسے اس سے وحدت حاصل کر سکتی ہے؟ بھلا اس جسم اور کسی اور چیز میں ملاپ کیسے ہو سکتا ہے؟

دوسری یہ کہ اس بات سے قطع نظر کہ جو پہلے کہا، دو اجسام میں پیوند اور اتصال ممکن نہیں ہے سوائے اس کے کہ ان کی سطح آپس میں مس ہو اور سطح جسم کی حقیقت اور ذات سے الگ چیز ہوتی ہے۔

اس صورت میں پیار کرنے والے کے جسم سے کوئی چیز معشوق کے جسم کی ذات میں نہیں جا سکتی۔ کیوں کہ یہ چیز یا اس کا نفس ہے یا جسم، یا نفس یا بدن کے عوارض میں سے کوئی عرض ہے، ان کے علاوہ تیسری چیز محال ہے۔

چونکہ عرض کا منتقل ہونا محال ہے، لہٰذا دوسری کا بھی امکان نہیں۔ چونکہ دو جسموں کا ضم ہونا بھی محال ہے، اور جسم کی اطراف اور حدود کا ملنا عاشق کے مرض کی شفا نہیں نہ اسکی پیاس بجھاتا ہے، لہٰذا پہلا طریقۂ وصال بھی ناممکن ٹھہرا۔

چونکہ اگر نفوس میں سے کسی نفس کا اپنی ذات میں کسی بدن کے ساتھ اتصال فرض کر لیا جائے تو اسے اس کا نفس بننا پڑے گا جس کا نتیجہ ایک بدن کے دو نفس نکلتا ہے اور یہ محال اور ناممکن ہے۔ چاہے عاشق کی آخری تمنا بھی پوری ہو جائے۔

یعنی معشوق کے نزدیک ہونا اور اس کے ساتھ محفل جمانا، اور یہ تمنا پوری ہو جائے تو وہ اس سے آگے بڑھنا چاہتا ہے۔ وہ تنہائی میں ملاقات کرنا اور اس کے ساتھ اکیلے میں بیٹھنا چاہتا ہے۔ یہ آرزو پوری ہو جائے اور تیسرا کوئی نہ ہو تو عاشق بوس و کنار کرنا چاہتا ہے۔ یہ خواہش بھی پوری ہو جائے تو عاشق اس سے ایک لحاف میں سونے اور تمام اعضاء و جوارح ملانے اور اس سے آگے کچھ کرنے کی بھی تمنا کرتا ہے۔

لیکن اب بھی اس کا شوق پورا نہیں ہوتا اور نفس کی آگ پہلے کی طرح باقی رہتی ہے۔ بلکہ شوق اور اضطراب بڑھ جاتا ہے۔ جیسا کہ ایک عاشق کہتا ہے:

أعانقها والنفس بعد مشوقة

تڑپ کے اس کے گلے جو ملا

إليها وہل بعد العناق تداني

دل بولا اور آگے بڑھ جا

والثم فاہاکی تزول حرارتي

لب چوم کے خود کو ٹھنڈا کیا

فيزداد ما القى من الهيجان

ہیجان مگر بڑھتا ہی گیا

كان فؤادي ليس يشفى غليله

مرے دل کی پیاس تو بجھے گی نہیں

سوى ان يرى الروحان يتحدان

جب تک دو روحیں ایک نہ ہوں

اس کا لمی سبب یہ ہے کہ محبوب حقیقت میں ہڈیاں اور گوشت اور بدن کی کوئی چیز نہیں بلکہ مادی دنیا میں کوئی بھی چیز ایسی نہیں جس سے نفس لگاؤ پیدا کرے اور اسکی آرزو کرے۔ بلکہ معشوق وہ روحانی صورت ہے جو کسی اور دنیا میں پائی جاتی ہے۔(1)

حوالہ: 1۔ ملا صدرا، ''اسفارِ اربعہ''، جلد 7، صفحہ 171 تا 179، داراحیاء التراث العربی، بیروت۔

14. جدید دور میں عرفانی فلسفے کی ساکھ ختم ہو چکی ہے

قدیم فلسفے میں الٰہیات کے بارے موشگافیوں کو مابعد الطبیعیات کہا گیا، اگرچہ ان پر وہی فکری اصول استعمال کئے جاتے تھے جو طبیعیات میں استعمال ہوتے تھے۔ طبیعیات میں یہ اصول دو ہزار سال تک کسی کامیابی سے ہمکنار نہ ہوئے۔ چنانچہ جدید سائنس کی بنیاد ہی ارسطوئی طرز کی لفاظی سے جان چھڑانے کے بعد پڑی، جب خارجی دنیا کی پیچیدگیوں کو سمجھنے کیلئے ریاضی کی زبان اپنائی گئی۔ مابعد الطبیعیات (Metaphysics) کی وجۂ تسمیہ جناب مرتضٰی مطہری یوں بیان کرتے ہیں:

"ارسطو (متوفی 322 قبلِ مسیح) پہلے شخص ہیں جنہوں نے اس علم کو ایک مستقل علم کی حیثیت سے کشف کیا اور اسے تمام علوم کے درمیان ایک خاص مقام عطا کیا ہے۔ لیکن ارسطو نے اس علم کو کوئی نام نہیں دیا تھا۔ ارسطو کے بعد ان کے آثار کو ایک دائرۃ المعارف میں جمع کیا گیا۔ چنانچہ ترتیب کے وقت اس حصہ کو طبیعیات سے متعلق مواد کے بعد رکھا گیا۔ چونکہ اس علم کا کوئی نام نہ تھا اسلئے وہ میٹا فزکس، یعنی فزکس کے بعد، کے نام سے مشہور ہو گیا۔ عربی مترجموں نے میٹا فزکس کا ترجمہ مابعد الطبیعہ کیا ہے۔(1) "

اس معدوم یونانی سلسلے کی آخری کڑی ملا صدرا (متوفی 1641ء) ہیں۔ ان کا فلسفہ فلوطین (متوفی 270ء) سے بہت زیادہ متاثر ہے۔ ان کے معاصرین، گالیلیو (متوفی 1642ء) وغیرہ، نے ہی یونانی طرزِ فکر سے آزادی کی بنیاد رکھ دی تھی۔ ان کی کتاب "اسفارِ اربعہ" کافی معروف ہے اور اس کا اردو میں ترجمہ بھی ہو چکا ہے۔ اَسْفار، سفْر کی جمع ہے، اور عربی میں یہ لفظ ضخیم کتابوں کیلئے استعمال

ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس کے قرآنی استعمال سے ظاہر ہے کہ جہاں یہ لفظ گدھے پر لدی بڑی بڑی کتابوں کے لئے استعمال ہوا ہے:

«مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا ۚ». (سورہ جمعہ، آیت 5)

بیروت کی جدید طباعت میں یہ کتاب ساڑھے تین ہزار صفحات پر پھیلی ہوئی بے جا طوالت کا نمونہ ہے۔ اس کتاب میں ملا صدرا نے معادِ جسمانی کے مسائل میں اختلاف کی وجہ سے اپنے دور کے شیعہ متکلمین کے خلاف یوں تو بہت رکیک الفاظ استعمال کئے ہیں، لیکن نادانی میں ایک اہم نکتے کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"یہ لوگ فی الحقیقت صرف بدعت و گمراہی کے علمبردار ہیں، جہال اور کمینوں کے پیشوا ہیں۔ ان کی ساری شرارتیں محض اربابِ دین و تقویٰ کے ساتھ مخصوص ہیں اور علماء کو ہی نقصان اور ضرر پہنچاتے ہیں۔ ان کو سب سے زیادہ عداوت حکماء کے اس گروہ سے ہے جو ایمان والے ہیں اور فلاسفہ کی جماعت میں جو ربانی ہیں۔ یہ جھگڑے والوں کا وہ طائفہ ہے جو معقولات کے اندر گھسنا چاہتے ہیں حالانکہ ابھی تک انہوں نے محسوسات ہی کا علم حاصل نہیں کیا۔ یہ براہین و قیاسات کو استعمال کرنا چاہتے ہیں حالانکہ ابھی ریاضیات کو بھی انہوں نے درست نہیں کیا ہے۔ یہ الٰہیات پر گفتگو کرنے کیلئے آمادہ ہو جاتے ہیں حالانکہ ابھی یہ طبیعیات کے مسائل سے بھی ناواقف ہیں۔(2) "

اب جبکہ ملا صدرا کی طبیعیات، یعنی اشیاء کی ترکیب اور صفات، حرکت، نظم، نور، زمان و مکان، زندہ اجسام کی ساخت و حرکیات، دماغ اور نفسیات، جسمانی میراث، زبان، رنگ و بو، زمین و آسمان،

وغیرہ کے بارے میں ان کے خیالات مکمل طور پر ردّی ثابت ہو چکے ہیں تو ان کی اس دلیل کی روشنی میں الٰہیات کے معاملے میں ان پر اندھا اعتماد کیسے کیا جا سکتا ہے؟ چنانچہ آیۃ اللہ جواد تہرانی (متوفی 1989ء) لکھتے ہیں:

"میں جب قدیم فلسفے کو پڑھنے بیٹھا تو ان بزرگوں کی سبھی باتوں پر حسنِ ظن نہیں رکھتا تھا کیوں کہ اس سے پہلے جدید علوم کے ماہرین کے نظریات کی ان پرانے فلسفیوں کی طبیعیات اور فلکیات کے مخالف ہونے کو اجمالی طور پر جان چکا تھا۔ لہٰذا انکی کتابوں کا مطالعہ کرتے ہوئے مختلف نکات کو ذہن نشین کرنے اور ان کے درست یا غلط ہونے کے بارے میں فیصلہ کرنے کیلئے بہت احتیاط سے غور و فکر کرتا تھا۔ پس جس بات پر کوئی اعتراض میرے ذہن میں آتا تھا اس سے صرفِ نظر نہیں کرتا تھا اور جس بات کے ٹھیک یا نادرست ہونے کا فیصلہ کرنا آسان نہ ہوتا اس کو محض اندھی تقلید میں حسنِ ظن کرتے ہوئے قبول نہیں کرتا تھا۔ گویا میرے ذہن میں یہ بات کھٹکتی رہتی تھی کہ یہ لوگ، جو طبیعیات میں غلط تھے، کیسے ممکن ہے کہ الٰہیات میں خطا سے پاک رہے ہوں؟ بالخصوص بعد میں جب اس بات کی طرف بھی متوجہ ہونے لگا کہ یہ قدیم فلسفی الٰہیات میں بھی آپس میں اختلاف رکھتے ہیں۔ پس سوچتا تھا کہ کیسے پتا چلے گا کہ ان میں کون درست ہے؟ اصل بات جس کا ذکر رہ گیا ہے، یہ ہے کہ میں جوانی سے ہی سچ کی تلاش میں تھا اور خدا کے فضل و عنایت سے صوفیوں کے عقیدۂ توحید کو نہ تو فطرت سے ہم آہنگ پایا نہ ہی یہ قرآن و حدیث کے مطابق نظر آیا۔ ان کی بات کو

سمجھنے کیلیۓ ان تینوں ذہنی فضاؤں سے نکل کر سوچنا پڑا۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہو گا کہ کوئی شخص فطرت اور قرآن و حدیث کے مکتب کا پیرو ہو تو وہ صوفیوں کی توحید کی طرف کبھی آ ہی نہیں سکتا۔(3) ''

قم کے مرجعِ عالیقدر اور حکیمِ ربانی آیۃ اللہ العظمیٰ حاج شیخ لطف اللہ صافی گلپائگانی (متوفی 2022ء) فرماتے ہیں:

''ان حضرات نے اپنی تھیوریوں کی بنیاد پر مخلوقات کا فرضی نقشہ بنا رکھا تھا۔ اپنے گمان میں کائنات اور آسمانوں کے مقام کو متعین کر کے حادث و قدیم کا تعلق اور واحد سے کثیر کے صدور کی داستان تدوین کر لی تھی۔ گویا یہ ہر جگہ اور کائنات کے تحولات اور ادوار میں خدا کے ساتھ تھے۔ اس بنیاد پر مجردات اور عقول کی دنیاؤں کا افسانہ گھڑ کر خیالی سلسلے بنا بیٹھے تھے کہ جدید سائنس اور آرٹس کے آنے سے ان کا باطل ہونا پہلے سے زیادہ واضح ہو گیا۔ صحیح راستہ یہ ہے کہ انسان عقائد کے معاملات میں احادیثِ پیغمبرِ صادق صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم پر اکتفا کرے۔(4) ''

نوجوان نسل کو خبردار کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''اگر ہماری نوجوان نسل چاہتی ہے کہ نت نئے روشن فکر نماؤں کی گمراہیوں سے محفوظ رہے اور اسلام کے سیدھے دین کو اصلی منابع سے اسی شکل میں سیکھے جیسے وہ پیغمبرؐ پر نازل ہوا ہے، تو یا خود انہی منابع تک رسائی حاصل کرے اور کسی تاویل و توجیہ کے بغیر قرآن و حدیث کی منطق کو حجت جانے، یا اسلام شناس لوگوں سے رجوع کرے جنہوں نے ان منابع میں غور و فکر کر کے مکتب اہلبیتؑ کو سیکھا ہے۔ ان کو سب جانتے ہیں: ابوذر و مقداد وغیرہ، ابن بابویہ، شیخ طوسی اور ان کے شاگردوں

جیسے لوگوں سے لے کر آج کے علماء و فقہاء اور مراجع کرام تک ایک تسلسل ہے۔۔۔ مروجہ فلسفہ و عرفان پڑھنے والوں کا یہ مقصد کبھی نہیں رہا۔ علاء الدولہ سمنانی، بایزید بسطامی، ابوسعید ابوالخیر اور ایران اور برصغیر کے صوفیوں پر ہوتا تو آج لوگوں کے پاس اسلام نہ ہوتا، اور جو کچھ ہوتا وہ دین و دنیا کے کسی کام نہ آتا۔ شہاب الدین سہروردی، ابنِ فارض اور ابنِ عربی وغیرہ کا دین شناسی میں کوئی حصہ نہیں ہے۔(5) "

اہلِ علم جانتے ہیں کہ جدید دور میں عرفانی فلسفے کے پاس بڑے بڑے القاب اور پچھلوں کے جعلی فضائل و کرامات بیان کرنے کے سوا کچھ رہ نہیں گیا ہے۔

حوالہ جات:

1۔ مرتضٰی مطہری، "اسلامی علوم کا تعارف – فلسفہ"، صفحہ 19، شہید مطہری فاؤنڈیشن، لاہور، 2014ء۔

2۔(ا) مولانا مناظر احسن گیلانی، "فلسفۂ ملا صدرا" (ترجمہ اسفارِ اربعہ)، صفحہ 246، حق پبلیکیشنز لاہور، 2018ء؛

(ب) ملا صدرا، "اسفارِ اربعہ"، جلد 1، صفحہ 363، داراحیاء التراث العربی، بیروت۔

3۔ آیۃ اللہ جواد تہرانی، "عارف و صوفی چہ می گویند"، صفحہ 323، نشر آفاق، تہران، 1390 شمسی۔

4۔ آیۃ اللہ العظمیٰ صافی گلپائگانی، ''شرح حدیث عرضِ دین حضرت عبدالعظیم حسنی''، صفحہ 107، قم،1394 شمسی۔

5۔آیۃاللہ العظمیٰ صافی گلپائگانی،''شرح حدیث عرضِ دین حضرت عبدالعظیم حسنی''،صفحات 41 تا42، قم،1394 شمسی۔

15. برصغیر میں شیعہ صوفی تعلقات

شیعہ پاکستان کی پچیس کروڑ آبادی کا دس فیصد اور ہندوستان کی ڈیڑھ ارب آبادی کا دو فیصد ہیں۔ بنگلہ دیش، نیپال، سری لنکا وغیرہ میں شیعوں کی آبادی نہایت کم ہے۔

یوں برصغیر کے شیعوں کی تعداد چار کروڑ کے لگ بھگ بنتی ہے جو ایران کی کل آبادی کا تقریباً نصف ہے۔ برصغیر کے شیعہ جغرافیائی طور پر بکھرے ہوئے ہیں، یوں انکی آبادی شہروں اور دیہاتوں میں پھیلی ہوئی ہے۔ یہ بات برصغیر کو دوسرے مسلم اکثریتی خطوں سے جدا کرتی ہے جہاں ماضی میں ظلم وستم سے بچنے کی خاطر شیعہ خاص علاقوں میں اکٹھے ہو گئے جس کا نتیجہ جدید دور میں مذہبی بنیاد پر سیاسی ڈھانچے ابھرنے کی شکل میں نکلا۔

پاکستان میں بیشتر شیعہ پنجاب اور سندھ، جبکہ ہندوستان میں اترپردیش اور تلنگانہ میں بستے ہیں۔ برصغیر کے شیعہ جہاں ایک جیسی مذہبی میراث، جشن اور عزاداری کی رسومات، شعر وادب، اور ایک جیسے مسائل کا سامنا کرنے کی وجہ سے آپس میں جڑے ہوئے ہیں، وہیں علاقائی زندگی کے تقاضوں کی وجہ سے الگ بھی ہیں۔ اسطرح برصغیر کی شیعیت قوس قزح کی طرح کئی رنگوں کا مجموعہ ہے۔

وادیٔ سندھ کا مصر، حجاز اور عراق سے سمندری راستے سے تجارتی تعلق شاہراہ ریشم کا حصہ ہونے کی وجہ سے بہت پرانا ہے اور اس کے شواہد آثارِ قدیمہ سے بھی ملے ہیں۔ اسلام کے ظہور کے بعد تجارتی قافلوں کے ذریعے اسلام کا پیغام بھی سندھ پہنچا۔ آئمہ اہلبیتؑ کے بعض اصحاب بھی سندھ سے تعلق

رکھتے تھے۔ البتہ مراکز تشیع سے دوری اور مختلف بادشاہوں کی شیعہ دشمن پالیسی کی وجہ سے اٹھارویں صدی عیسوی تک شیعیت کو خاطر خواہ فراغ نہیں ملا۔

اٹھارویں صدی عیسوی میں اَوَدھ (موجودہ اترپردیش) اور بنگال میں شیعہ نوابوں کی حکومت قائم ہونے سے شیعہ علماء کو مذہبی تبلیغ کی آزادی میسر آئی۔

معروف شیعہ متکلم اور فقیہ، سید دلدار علی نقوی غفران مآب (متوفی 1820ء)، صاحبِ کتاب ''الشہاب الثاقب''، نے لکھنؤ میں حوزہ علمیہ کی بنیاد رکھی اور درس وتدریس کا منظم سلسلہ شروع کیا۔ ان کے معاصر علامہ سید محمد قلی موسوی (متوفی 1844ء)، صاحبِ کتاب ''تشیید المطاعن''، نے معروف کتابخانہ ناصریہ کی بنیاد رکھی۔ ان بزرگوں کے بچوں اور شاگردوں نے بھی کئی کتابیں لکھیں، مناظرے کئے اور مدارس قائم کئے۔ یوں برصغیر میں شیعیت کا فروغ کسی حکومت کی سرپرستی سے زیادہ علماء کی تبلیغی مساعی کا نتیجہ ہے۔

دوسری طرف برصغیر کا خطہ تصوف کیلئے ہمیشہ زرخیز زمین ثابت ہوا ہے۔ اپنشاد اور وید جیسے تصوف کے قدیم ماخذ وادئ سندھ میں ہی لکھے گئے۔ بایزید بسطامی کے استاد ابو علی سندھی، مسلمان ہونے سے پہلے سندھ کے ایک ہندو جوگی تھے۔ حلاج نے بھی ہندوستان کا سفر کیا ہے۔ اسلام سے پہلے وسطی ایشیاء میں ہندوستانی مزہبی افکار عام ہو چکے تھے اور اسلام کے بعد کے بڑے صوفی خراسان کے علاقے سے ہی اٹھے۔

محمود غزنوی کے بعد جب وسطی ایشیاء کے حملہ آوروں نے ہندوستان پر قبضہ جمایا تو اپنے ساتھ حنفی فقہ اور تصوف لائے جو آسانی سے ہندوستان کے جوگی کلچر سے گھل مل گیا۔ اہل تصوف نے شیعوں

کے خلاف بھی کتب لکھیں جن میں شیخ احمد سرہندی (متوفی 1624ء) کی "ردِ روافض" اور شاہ عبدالعزیز دہلوی (متوفی 1823ء) کی "تحفہ اثنا عشریہ" آج بھی شیعہ دشمنوں کے بغض و کینے کی آگ کو ایندھن فراہم کرتی ہیں۔ لکھنؤ کے علماء نے ان کتب کا مفصل تحقیقی جواب دیا ہے۔

ردِ روافض میں شیخ احمد سرہندی اپنے مریدوں کو دہشتگردی اور انسانیت کے خلاف جرائم پر اکساتے ہوئے لکھتے ہیں:

"علمائے ماوراء النہر نے فرمایا کہ جب شیعہ حضرات شیخین، ذی النورین اور ازدواج مطہرات کو گالی دیتے ہیں اور ان پر لعنت بھیجتے ہیں تو بروئے شرع کافر ہوئے۔ لہٰذا بادشاہِ اسلام اور نیز عام لوگوں پر بحکمِ خداوندی اور اعلائے کلمۃالحق کی خاطر واجب ولازم ہے کہ ان کو قتل کریں، ان کا قلع قمع کریں، ان کے مکانات کو برباد و ویران کریں اور ان کے مال و اسباب کو چھین لیں۔ یہ سب مسلمانوں کیلئے جائز وروا ہے۔(1) "

البتہ چونکہ شیخ احمد سرہندی کا اس وقت معاشرے پر اتنا اثر نہ تھا، مغل دور کا ہندوستان شہنشاہ اکبر کی حکمت عملی پر کاربند رہا۔ ان کے خیالات ان کی وفات کے سو سال بعد شاہ ولی اللہ اور انکے خاندان نے زیادہ مقبول بنائے۔ شاہ ولی اللہ نے شیخ احمد سرہندی کی کتاب "ردِ روافض" کا عربی میں ترجمہ بعنوان "المقدمة السنيه فی الانتصار للفرقة السنيه" کیا۔ ان خیالات کو عملی جامہ پہنانے کا سلسلہ 1820ء میں شروع ہوا جب سید احمد بریلوی نے اپنے مجاہدین کو امام بارگاہوں پر حملے کے لیے ابھارا۔ پروفیسر باربرا مٹکاف لکھتی ہیں:

"دوسری قسم کے امور جن سے سید احمد بریلوی شدید پرخاش رکھتے تھے، وہ تھے جو تشیع سے پھوٹتے تھے۔ انہوں نے مسلمانوں کو تعزیے بنانے سے خاص طور پر منع کیا، جو شہدائے کربلا کے مزارات کی شبیہ تھے اور جن کو محرم کے جلوسوں میں اٹھایا جاتا تھا۔ شاہ اسماعیل دہلوی نے لکھا:

'ایک سچے مومن کو طاقت کے استعمال کے ذریعے تعزیہ توڑنے کے عمل کو بت توڑنے کے برابر سمجھنا چاہیئے۔ اگر وہ خود نہ توڑ سکے تو اسے چاہیئے کہ وہ دوسروں کو ایسا کرنے کی تلقین کرے۔ اگر یہ بھی اس کے بس میں نہ ہو تو اسے کم از کم دل میں تعزیے سے نفرت کرنی چاہیئے۔'

سید احمد بریلوی کے سوانح نگاروں نے، بلاشبہ تعداد کے معاملے میں مبالغہ آرائی کرتے ہوئے، سید احمد بریلوی کے ہاتھوں ہزاروں کی تعداد میں تعزیے توڑنے اور امام بارگاہوں کے جلائے جانے کا ذکر کیا ہے۔(2) "

بعض لوگ غلطی سے یہ سمجھ بیٹھے ہیں کہ شاید شیخ احمد سرہندی کے پر تشدد خیالات کی وجہ ان کا وحدت الوجود کے تصور سے دور ہو کر وحدت الشہود کا تصور پیش کرنا تھا۔ یہ بات درست نہیں ہے۔ شیخ احمد سرہندی کی تکفیری سوچ کو رواج دینے کا سہرا شاہ ولی اللہ اور ان کے بیٹوں کے سر جاتا ہے جو وحدت الوجود کے قائل تھے۔ شاہ ولی اللہ نے "فیصلہ وحدۃ الوجود والشہود" کے عنوان سے رسالہ لکھ کر ان دونوں اصطلاحات کو ہم معنی قرار دیا۔ بعد ازاں ان کے بیٹے شاہ رفیع الدین دہلوی نے "دمغ الباطل" کے عنوان سے ایک مستقل کتاب لکھ کر اپنے والد کے موقف کی وضاحت کی۔ برصغیر کی تمام بڑی تکفیری جماعتیں انہی حضرات کی پیروکار ہیں۔

شیخ احمد سرہندی کی شدت پسندی کو ان کے معاصرین نے زیادہ قبول نہیں کیا تھا۔ حتیٰ کہ ان کو کوئی اہم شخصیت بھی نہیں سمجھا جاتا تھا اور ان کے معاصر عبد القادر بدایونی (متوفی 1615ء) نے اپنی کتاب ''منتخب التواریخ'' میں ان کا نام بھی شامل نہیں کیا۔ اور نگزیب عالمگیر نے بھی اپنے ایک خط میں ان کا ذکر ایک گمراہ صوفی کے طور پر کیا ہے۔ ان کی شدت پسندی کو جدید دور میں شاہ ولی اللہ کے پیروکاروں کی وجہ سے زیادہ اہمیت ملی ہے، جنہوں نے ان کو مجدد الف ثانی کے لقب سے مشہور کر رکھا ہے۔

جو لوگ مسلم معاشروں میں شدت پسندی کے خلاف سرگرم ہونا چاہتے ہیں انہیں وحدت الوجود کے دھوکے میں نہیں آنا چاہئے۔ حماقت عام کر کے ظلم کا مقابلہ نہیں کیا جا سکتا۔ شدت پسندی کو وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی لفظی نزاع سے جوڑ کر جان چھڑا لینا درست نہیں ہے۔ یہ روش دہشتگردی کے اصلی اسباب جاننے کیلئے درکار محنت سے فرار کے سوا کچھ نہیں ہے۔ برصغیر کے صوفی آستانے ظلم و ناانصافی میں بادشاہوں کے سہولت کار رہے ہیں۔ بادشاہوں نے بھی ہمیشہ ان جہالت کدوں کو مددِ معاش کے نام پر وسیع جاگیروں سے نوازا ہے۔

سال 1947ء کے آغاز میں ہی پنجاب کے صوفی پیروں اور سنی علماء نے ہندوؤں اور سکھوں کے قتل، ان کے گھروں کو آگ لگانے اور انکی خواتین کی عصمت دری کا سلسلہ شروع کیا۔ اس کا نتیجہ قیامِ پاکستان کے فوری بعد بھارت کے حصے کے پنجاب میں مسلمانوں کے قتلِ عام کی صورت میں نکلا۔ یوں صوفیوں کی ہوس نے وسیع پیمانے پر فسادات بھڑکائے اور محتاط اندازوں کے مطابق دس

لاکھ افراد لقمۂ اجل بنے اور ایک کروڑ افراد کو سرحد سے آر پار ہجرت کرنا پڑی۔ اس طرح بندوق کی نوک پر پنجاب میں مذہبی تنوع کا خاتمہ ہوا۔

قیامِ پاکستان کے بعد شیعوں کے خلاف سب سے پہلی کتاب چشتی سلسلے کے صوفی پیر خواجہ قمر الدین سیالوی نے 1957ء میں لکھی۔ اس کا عنوان ''مذہبِ شیعہ'' ہے اور اس کا جواب آیت اللہ شیخ محمد حسین نجفی نے ''تنزیہ الامامیہ'' کے عنوان سے دیا ہے۔ آپ نے ردِ تصوف پر بھی ایک کتاب ''اقامۃ البرہان علی بطلان التصوف العرفان'' کے عنوان سے لکھی ہے۔

سیالوی پیر انیسویں صدی میں سامنے آنے والے دیوبندی مکتبِ فکر سے بھی متاثر ہیں، یہ بات ان کو باقی چشتی سلسلوں سے جدا کرتی ہے۔ دیوبندی مکتبِ فکر بھی، ابنِ تیمیہ کی طرح، مخصوص قسم کی صوفیت کی طرف جھکاؤ رکھتا ہے۔

حوالہ جات:

1۔ شیخ احمد سرہندی، ردِ روافض، صفحہ 35، مدنی کتب خانہ، گنپت روڈ، لاہور۔

2. B. Metcalf, “Islamic revival in British India: Deoband, 1860–1900”, p. 58, Princeton University Press, 1982

16. وحدتِ وجود پر ایک وہابی سے مناظرے کی روداد — آیۃ اللہ علامہ سید قاسم علی احمدی

میں حج کیلئے گیا تو وہاں جنت البقیع میں ایک وہابی مولوی دیکھا جو کہہ رہا تھا کہ آپ شیعہ لوگ مشرک اور کافر ہیں۔ میں نے پوچھا کیوں؟ اس نے کہا آپ لوگ کہتے ہو کہ اہلبیتؑ، انبیاؑء سے افضل ہیں۔ میں نے آیتِ مباہلہ پڑھی:

«فَمَنۡ حَآجَّکَ فِیۡهِ مِنۡۢ بَعۡدِ مَا جَآءَکَ مِنَ الۡعِلۡمِ فَقُلۡ تَعَالَوۡا نَدۡعُ اَبۡنَآءَنَا وَ اَبۡنَآءَکُمۡ وَ نِسَآءَنَا وَ نِسَآءَکُمۡ وَ اَنۡفُسَنَا وَ اَنۡفُسَکُمۡ ۟ ثُمَّ نَبۡتَهِلۡ فَنَجۡعَلۡ لَّعۡنَتَ اللّٰهِ عَلَی الۡکٰذِبِیۡنَ.»

ترجمہ: ''آپ کے پاس علم آ جانے کے بعد بھی اگر یہ لوگ (عیسیٰؑ کے بارے میں) آپ سے جھگڑا کریں تو آپ کہہ دیں: آؤ ہم اپنے بیٹوں کو بلاتے ہیں اور تم اپنے بیٹوں کو بلاؤ، ہم اپنی بیٹیوں کو بلاتے ہیں اور تم اپنی بیٹیوں کو بلاؤ، ہم اپنے نفسوں کو بلاتے ہیں اور تم اپنے نفسوں کو بلاؤ، پھر دونوں فریق اللہ سے دعا کریں کہ جو جھوٹا ہو اس پر اللہ کی لعنت ہو۔'' (سورہ آل عمران، آیت 61)

پھر بتایا کہ یہ لوگ مخلوق میں سے پیغمبرؐ کے قریب ترین ہیں۔ اس نے کہا، نہیں! آپ سمجھتے ہو کہ امیر المؤمنین علیؑ حقیقتاً نفسِ پیغمبرؐ ہیں۔ میں نے کہا واضح ہے کہ ہمارا موقف یہ نہیں ہے۔ بلکہ وہ مثلِ پیغمبرؐ ہیں۔ حقیقتاً نہیں بلکہ تنزیلاً ان جیسے ہیں!

آخر کار اس نے کہا کہ آپ لوگ وحدتِ وجود کے قائل ہیں۔ آپ کے بعض مولویوں نے خدا کو عینِ خلق قرار دیا ہے۔ یہ سرخ پگڑی والے افغانی مولویوں میں سے ایک تھا جو بقیع میں ملا۔

میں نے کہا، نہیں! ہم وحدتِ وجود کا عقیدہ نہیں رکھتے۔ یہ باطل عقائد میں سب سے بڑھ کر باطل ہے،اس پر کوئی نص نہیں!

ہمارے مسلک کے مسلمات میں یہ ہے کہ اگر خالق اور مخلوق میں سنخیت کا سوال ہو تو ہم اگر کسی آیت اور حدیث کو پیش نہ کریں پھر بھی کہہ سکتے ہیں کہ مخلوقات زمان و مکان کی پابند ہیں، اجزاء میں تقسیم ہو سکتی ہیں، حقیقی طور پر حادث ہیں۔ مخلوقات تصور اور توہم میں آتی ہیں، ان میں دخول و خروج ہوتا ہے۔

ایک ایسی حقیقت جو ہر لحاظ سے ان سے الگ ہو، زمان و مکان سے بالاتر ہو، ابتداء وانتہاء سے فراتر ہو، دخول و خروج سے پاک ہو، تصور و توہم میں نہ آتی ہو۔ جب ہم دو مختلف حقائق کے اس اختلاف کو سمجھ جائیں تو سنخیت کا سوال ہی نہیں رہتا!

ہم خالق و خلق کی سنخیت اور عینیت کو باطل سمجھتے ہیں۔ ہم ان کا عقیدہ نہیں رکھتے۔ نقلی دلائل کی تو کمی نہیں ہے۔ اس بارے میں احادیث تواتر سے بڑھ کر ہیں۔ آیات کو دیکھیں تو لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (سورہ شوریٰ، آیت 11)، اس کی مطلق نفی ہے۔ احادیث میں:

«يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ، وَتَنَزَّهَ عَنْ مُجَانَسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ، وَجَلَّ عَنْ مُلائَمَةِ كَيْفِيَّاتِهِ.»

ترجمہ: ''اے وہ جس نے اپنی ذات پر اپنی ذات کو دلیل بنایا۔ جو اپنی مخلوقات کا ہم جنس ہونے سے پاک اور اسکی کیفیتوں کی آمیزش سے بلند ہے۔'' (دعائے صباح، مفاتیح الجنان)

«كُنْهُهُ تَفْرِيقٌ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ.»

ترجمہ: ''اس کی اصلیت اس کے اور خلق کے درمیان فرق ہے۔''(شیخ صدوقؒ، کتاب التوحید، صفحہ 36)

«انّ الله تبارك و تعالى، خلو من خلقه وخلقه خلو منه.»

ترجمہ: ''اللہ تبارک و تعالیٰ حقیقتِ خلق سے خالی ہے اور خلق، حقیقتِ خدا سے خالی ہے۔''(شیخ صدوقؒ، کتاب التوحید، صفحہ 105)

«قَالَ يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا ع سَأَلْتُهُ عَنْ آدَمَ هَلْ كَانَ فِيهِ مِنْ جَوْهَرِيَّةِ الرَّبِّ شَيْءٌ فَكَتَبَ إِلَيَّ جَوَابَ كِتَابِي لَيْسَ صَاحِبُ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ عَلَى شَيْءٍ مِنَ السُّنَّةِ زِنْدِيقٌ.»

ترجمہ: ''یونس بن عبدالرحمٰن کہتے ہیں کہ میں نے امام علی رضاؑ سے پوچھا کہ کیا حضرتِ آدمؑ میں جوہرِ رب سے کچھ ہے؟ امام نے کہا نہیں، ایسا کہنے والے کا عقیدہ سنت کے مطابق نہیں اور وہ زندیق ہے۔''(شیخ طوسیؒ، اختیار معرفۃ الرجال الکشی، النص، ص:495)

«لا يَجري عَلَيهِ السُّكونُ و الحَرَكَةُ، و كَيفَ يَجري عَلَيهِ ما هُوَ أجراهُ.»

ترجمہ: ''حرکت و سکون اس پر طاری نہیں ہو سکتے، بھلا جو چیز اس نے مخلوقات پر طاری کی ہو وہ اس پر کیونکر طاری ہو سکتی ہے؟''(مفتی جعفر حسینؒ، ترجمہ نہج البلاغہ، خطبہ 184)

پھر اس نے کہا آپ کا محیی الدین ابنِ عربی اس کا قائل ہے۔ میں نے کہا، ابنِ عربی ہمارا نہیں، آپ میں سے ہے۔ فصوص الحکم کی ہر فص میں کوئی نہ کوئی بات ایسی ہے جو ہمارے مسلک کی مسلمات کے خلاف ہے۔

ابنِ عربی کہتا ہے کہ رسول اللہؐ نے جانشین مقرر کئے بنا وفات پائی: «مات رسول الله صلى الله عليه و سلم و ما نص بخلافه عنه إلى أحد. و لا عينه» (فصوص الحکم، فص داؤدی، جلد 1، صفحہ: 163)

توحید پر تو اس کی بہت سی خرافات ہمارے عقائد کے خلاف ہیں۔ چنانچہ بزرگ علمائے شیعہ نے اس کا رد کیا ہے۔ ملا فیض کاشانیؒ لکھتے ہیں کہ ابنِ عربی ایک خبطی آدمی تھا۔ ملا رازیؒ، ملا حبیب خوئیؒ، ملا خوانساریؒ وغیرہ نے جو لکھا ہے اس کے بیان کا یہاں وقت نہیں ہے۔ یہاں علمی دلائل کا ذکر کرنے پر ہی توجہ مرکوز رہے گی۔

ابنِ عربی کے بارے کسی کے قول کے بجائے خود اس کا اپنا کلام دیکھیں:

«ولوكان للهمه أثر ولابد، لم يكن أحد أكمل من رسول الله صلى الله عليه و سلم و لا أعلى و لا أقوى همّه منه، و ما أثَّرتْ في إسلام أبي طالب عَمِّهِ.»

ترجمہ: ''کوئی شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ہمت میں اکمل اور افضل اور اعلیٰ اور اقویٰ نہیں ہے اور اُن کے ساتھ بھی، ان کے چچا ابو طالب کے اسلام میں ہمت نے اثر نہ کیا۔'' (فصوص الحکم، صفحہ 130؛ ترجمۂ فصوص الحکم، ص: 402، مترجم بابا ذہین شاہ تاجی)

ایسی باتیں ایک، دو، پچاس، سو، نہیں، بہت زیادہ ہیں۔ میں نے ایک زمانے میں بازار میں عین الحیات پر ایک معاصر، جو فصوص الحکم اور فتوحاتِ مکیہ پڑھاتا ہے، کا حاشیہ دیکھا۔ یہ کتاب بازار میں ہے۔ وہ وہاں پر یہ جھوٹ لکھتے ہیں کہ علامہ مجلسیؒ فرماتے ہیں کہ روافض کو خنزیر کی شکل میں دیکھنے والی بات اسماعیلی شیعوں کے بارے کہی گئی ہے۔

صحیح السند روایت میں ہے کہ شیطان نے عرش بنا رکھا ہے اور اپنے اولیاء کو اس کی سیر کراتا ہے۔ ابنِ عربی کہتا ہے کہ: صوفیوں کی ایک جماعت رجب والی ہے، وہ امیر المؤمنینؑ کے شیعوں کو خنزیر کی شکل میں دیکھتے ہیں۔ «كشف الروافض من أہل الشيعة سائر السنة فكان يراہم خنازير» (ابنِ عربی، فتوحاتِ مکیہ، جلد 2، صفحہ 8)۔ ادھر فتوحات اور فصوص کا معروف مدرس لکھتا ہے کہ روافض سے ابنِ عربی کی مراد چھ اماموں کو ماننے والے ہیں۔

میں نے آیۃ اللہ مرعشی کے کتابخانے میں فتوحات کا پرانا نسخہ دیکھا۔ وہاں اس قسم کی بات آئی ہے کہ جو شخص پہلے دو خلفاء کے بارے سوءِ ظن رکھتا ہو اسے خنزیر کی شکل میں دیکھتے ہیں۔ جو نہی کوئی حسنِ ظن پیدا کرتا، انسان کی شکل میں ظاہر ہوتا۔ یہ ان کا حال ہے جو اس مذہبِ شنیع پر عقیدہ رکھتے ہیں۔

ابنِ عربی فتوحات میں حضرت عمر کی عصمت کا دعویدار ہے: «و من أقطاب ہذا المقام، عمر بن الخطاب و أحمد بن حنبل. و لہذا قال – ص!- فی عمر بن الخطاب، يذكر ما أعطاه الله من القوه: يا عمر! ما لقيک الشيطان فی فج إلا سلک فجا غير فجک – فدل (ہذا) على عصمته، بشہاده المعصوم. و قد علمنا أن الشيطان ما يسلک، قط، بنا إلا إلى الباطل. و ہو غير فج عمر بن الخطاب. فما كان عمر يسلک إلا فجاج الحق

بالنص. فكان ممن لا تأخذه، في الله، لومه لائم، في جميع مسالكه. – و للحق صوله!»(فتوحات مکیہ، جلد 3، صفحہ 252)

یہ عبارت تو معروف ہے جس میں کہتا ہے کہ اقطاب میں سے کچھ خلافتِ ظاہری کے ساتھ خلافتِ باطنی بھی رکھتے ہیں۔ جیسے ابو بکر و عمر و عثمان، پھر حضرت علیؑ کو چوتھے نمبر پر گن کر متوکل عباسی تک کو ظاہری و باطنی قطب قرار دیتا ہے۔(فتوحاتِ مکیہ، جلد 2، صفحہ 6)

متوکل وہ شخص ہے جس نے امام حسینؑ کی قبرِ مطہر کو مٹانا چاہا۔ اس نے سترہ مرتبہ سید الشہداءؑ کی قبر کو توڑا اور ہل چلوائے۔ ابنِ عربی کے فکری انحرافات ایک دو، یا دس بارہ نہیں ہیں۔

فصوص الحکم کے شروع میں ہی گویا کہتا ہے کہ رسول اللہؐ کو خدا کا پیغام فرشتے کے واسطے سے ملا، اور اسے بلا واسطہ ملا۔ ان لایعنی باتوں کو دیکھ کر اس کے ذہنی توازن پر شک ہوتا ہے۔ کسی ایک باب کا مسئلہ نہیں، ہر فصل میں غلطیوں کی بھرمار ہے۔

وہ اس بات کا قائل ہے کہ انبیاءؑ کو خاتم الأنبیاءؐ سے ضیاء ملتی ہے اور خاتم الأنبیاءؐ خود خاتم الأولیاء سے روشنی لیتے ہیں (معاذ اللہ)۔ اور اگر خاتم الاولیاء شریعت کی روشنی نبیؐ سے لیتا ہے تو یہ کوئی بڑا نقص نہیں، رسالت کا درجہ ولایت سے کم ہے۔ قیصری کا کہنا ہے کہ ابنِ عربی خود کو خاتم الأولیاء کہتا ہے، اس نے دس سے زیادہ مرتبہ خاتم الأولیاء کا ذکر کیا ہے۔ اس قسم کی فضول باتوں سے یہ کتاب بھری ہوئی ہے۔

المختصر! میں نے اس شخص سے کہا کہ ابنِ عربی ہم میں سے نہیں بلکہ آپ میں سے ہے۔ ہم وحدتِ وجود کے قائل نہیں ہیں۔ خدا اور خلق بالکل مختلف ہیں۔ قرآن میں اول سے آخر تک عابد و معبود،

خدا و خلق الگ الگ ہیں۔ قرآن حقیقی موجودات کی طرف بھیجا گیا۔ وحدت الوجود کا ہمارے مکتبِ فکر سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

ابنِ عربی کے خیالات

1. ابنِ عربی اور اللہ کی رؤیت

اہلبیتؑ سے دور ہونے کا لازمی نتیجہ قرآن کے حقیقی معنوں سے بھی محروم ہو جانا تھا۔ صوفیوں کے اکابر ثقلین سے دوری کی وجہ سے توحید کی معرفت میں انحراف کا شکار ہو گئے۔ چنانچہ انکے پیروکاروں کا ایمان باللہ، دیدار الہیٰ جیسے شرک فی الذات سے آلودہ ہو گیا۔

اہلسنت کے مشہور علماء کی رائے

معتزلہ کے علاوہ اہلسنت کے اکثر علماء، بریلوی، وہابی، دیوبندی، اہل حدیث اور صوفیہ وغیرہ، رویتِ الہیٰ کے قائل ہیں۔ جیسا کہ اُن کے پیرو مرشد شاہ عبد العزیز محدث دہلوی اسے سب اہلسنت کا مذہب قرار دینے پر بضد ہیں: ''یہ کہ حق تعالیٰ کو دیکھیں گے اور مومنین اُس کے دیدار سے آخرت میں مشرف ہوں گے، کافر اور منافق اس نعمت سے محروم رہیں گے اور یہی مذہب اہلسنت کا ہے۔ ''
(1)

امام النووی لکھتے ہیں: «اعلم ان مذہب أہل السنة باجمعهم ان رؤية الله تعالى ممكنة غير مستحيلة عقلا واجمعو ايضاً على وقوعها في الآخرة وان المومنين يرون الله تعالى دون الكافرين»(2)

ترجمہ: ''جان لو بیشک مذہب اہل السنت کا اس پر اجماع ہے کہ اللہ تعالی کی رویت ممکن ہے اور عقلاً محال نہیں ہے اور اس کا آخرت میں وقوع ہونے پر اجماع ہے اور بیشک مومنین اللہ تعالیٰ کا دیدار کریں گے اور کافر نہیں کریں گے۔''

امام ابن تیمیہ لکھتے ہیں: «نعم روية الله بالابصار ہی للمومنين في الجنة»، ”اللہ تعالیٰ کی رویت آنکھوں کے ساتھ جائز ہے اور وہ مومنین کو جنت میں ہو گی“ (3) «وہذا ہو الحق الذي اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها»، ”اور یہ (رویت باری تعالیٰ) برحق ہے جس پر اسلافِ امت اور اس کے آئمہ کا اتفاق ہے۔ (4) “

معروف نیم خواندہ مبلغ، جناب انجینئر محمد علی مرزا، بھی آخرت میں اللہ کی زیارت کے قائل ہیں۔ صوفیوں کے پیر ابو بکر کلاباذی بھی اس میدان میں بازی ہار گئے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں: ”صوفیا کا اس پر اتفاق ہے کہ ہم آخرت میں اپنی آنکھوں سے اللہ کو دیکھیں گے“۔ (5)

الغرض معتزلہ کے علاوہ صرف جاوید احمد غامدی صاحب کے استاد مولانا امین احسن اصلاحی صاحب دیوبندی، (6) مولانا ثناء اللہ امرتسری صاحب اہل حدیث، (7) اور علامہ ابو بکر جصاص حنفی (8) ہی وہ چند سنی علماء ہیں جو رؤیتِ خدا کے قائل نہیں ہیں۔

نام نہاد پدرِ عرفان اور رؤیتِ خدا

محیی الدین ابن عربی لکھتا ہے: «علمنا في رؤيتنا الحق تعالى في صورة يردہا الدليل العقلي أن نعبر تلك الصورة بالحق المشروع إما في حق حال الرائي أو المكان الذي رآه فيه أو ہما معاً. وإن لم يردہا الدليل العقلي أبقيناہا على ما رأيناہا كما نرى الحق في الآخرة سواء» (9) .

ترجمہ: ”تو میں نے حق تعالیٰ کی کسی صورت پر دیکھے جانے میں جانا، جس کو دلیلِ عقل روکتی ہے، کہ ہم اس صورت کو کسی امر مشروع کے ساتھ تعبیر کریں اور وہ تعبیر باعتبار رائی، یعنی دیکھنے والے کی

حالت، ہو گی۔ بااعتبار دونوں حالتوں کے ہو گی۔ اور اگر اس صورت کو عقل منع نہ کرے تو ہم اس کو اسی صورت پر چھوڑ دیں گے جس صورت پر ہم نے اس کو دیکھا ہے۔ جیسے ہم قیامت میں حق تعالیٰ کو کامل اور صحیح و سالم صورت پر دیکھیں گے۔(10) "

مزید لکھتا ہے: «فإذا انكشف الغطاء رأى صورة معتقده وهي حق فاعتقدها. وانحلت العقدة فزال الاعتقاد وعاد علماً بالمشاهدة. وبعد احتداد البصر لا يرجع كليل النظر، فيبدو لبعض العبيد باختلاف التجلي في الصور عند الرؤية خلاف معتقده لأنه لا يتكرر، فيصدق عليه في الهوية «وبَدا لَهُمْ من الله» في هويته «ما لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ» فيها قبل كشف الغطاء»(11) .

ترجمہ: "پر جب اُن سے پردہ تعین کا کھول دیا جائے گا تو وہ اپنی اعتقادی صورت میں اُس کو دیکھ لیں گے۔ اور وہ حق تھا اسی واسطے انہوں نے اس کا اعتقاد کیا تھا۔ اور جب تعین کا عقدہ ان سے کھل جائے گا اور وہ اعتقاد مشاہدے سے علم یقینی ہو کر عود کرے گا، اور بصارت تیز ہونے کے بعد ان کی آنکھیں تھک کر پھر نیچے کو پلیٹیں گی، پھر حق تعالیٰ بعض بندوں پر صورتوں میں تجلی کے اختلاف سے دیکھتے وقت ان کے عقیدہ کے خلاف ظاہر ہو گا۔ کیونکہ اس کی تجلی ایک صورت میں مکرر نہیں ہوتی۔ پھر رویت کے بارے میں یہ آیت پوری صادق آتی ہے، «وَبَدَا لَهُم مِّنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ» (سورہ زمر، آیت 47)، اور اُن کو حق تعالیٰ سے اس کی وہ رویت ظاہر ہو گی، جس کو وہ قبل پردہ کھولے جانے کے، رویت کے باب میں نہ جانتے تھے۔ یعنی پہلے وہ لوگ اس کے ہونے کو مقید جانتے تھے اور اب بعد حجاب اُٹھ جانے کے، اُس کو مطلق دیکھیں گے۔(12) "

صوفی ابنِ عربی ایک اور جگہ کہتا ہے: «وأثبت رؤيته في الدار الآخرة بظاهر قوله وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة وكلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون»(13) .

ترجمہ: ''اور قیامت کے روز رویت باری تعالٰی کا اس کے ان فرامین سے اثبات ہوتا ہے: «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة اور وكلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون.» '' (14)

دیدار الٰہی کیونکر ممکن نہیں؟

اللہ تعالٰی کو ظاہری آنکھوں سے دیکھنا نہ صرف دُنیا ہی میں بلکہ آخرت میں بھی محال ہے۔ مکتبِ اہلبیتؑ کے مطابق اللہ تعالٰی جسم و صورت اور ترکیب سے پاک اور جوہر و عرض ہونے سے مبرا و منزہ ہے۔ اس لئے نظر نہیں آسکتا۔

کیونکہ جسم اس جوہر کا نام ہے جو لمبائی، چوڑائی اور گہرائی رکھتا ہو۔ اور صورت ایک عرضِ خاص یعنی شکلِ محدود کا نام ہے اور اللہ تعالٰی کی ذات ان دونوں چیزوں سے پاک و منزہ ہے۔ جوہر و عرض دونوں ممکن الوجود ہیں اور اللہ تعالٰی ممکن نہیں بلکہ واجب الوجود (جس پر عدم محال ہو) ہے۔

جوہر اس ماہیت اور حقیقتِ کلیہ رکھنے والی ممکن شئے کا نام ہے جو بذاتِ خود قائم ہو اور اپنے وجود میں موضوع، یعنی موجد، کی محتاج نہ ہو۔ اور عرض سے مراد وہ ممکن الوجود ہے جو اپنے وجود میں موضوع کا محتاج ہو یعنی جو قائم بالغیر ہو، جیسے رنگ و بو وغیرہ۔ جوہر اپنے کمال میں عرض کا اور عرض اپنے وجود میں جوہر کا محتاج ہوتا ہے۔

حدیثِ عرضِ دین

امام علی نقیؑ سے جناب شاہ عبد العظیم حسنیؒ کی روایت کردہ حدیثِ عرضِ دین میں آیا ہے:

«ان الله تبارک و تعالی واحد لیس کمثله شی ء خارج من الحدین حد الابطال و حد التشبیه، و انه لیس بجسم و لا صورة و لا عرض و لا جوہر بل ہو مجسم الاجسام و مصور الصور و خالق الاعراض و الجواہر، و رب کل شی ء و مالکه و جاعله و محدثه»(15) .

ترجمہ: ''خدا ایک ہے اور اس کی مثل کوئی چیز نہیں ہے، اور وہ ابطال اور تشبیہ کی دو حدوں سے باہر ہے، خدا جسم، صورت، عرض اور جوہر نہیں ہے۔ بلکہ اس نے جسموں کو جسمانیت دی ہے اور وہ شکلوں کا مصور ہے۔ وہ اعراض و جواہر کا خالق ہے اور ہر چیز کا رب، مالک، جاعل اور محدث ہے۔''

آیۃ اللہ العظمیٰ حاج شیخ لطف اللہ صافی گلپائگانی اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

«در سلب جسمیت، صورتیت و عرضیت و جوہریت تفاوت نمی کند که اینہا را بر طبق اصطلاح اہل معقول تفسیر کنیم و خواه این که این کلمات به معنای عرفی که شاید اظہر باشد معنا شوند که جسم یا به معنای جسد یا ہر چیزی که ابعاد ثلاثه داشته باشد (طول و عرض و عمق) معنا شود، و صورت، به معنای متشکل بودن به شکل که به آن اشکال مختلف از ہم تمیز داده می شوند و عرض ہم در اصطلاح عرفی چیزی است قائم به غیر و در محل است؛ و به عبارت دیگر جوہر که عرفاً در مقابل عرض است و نه جوہر در مقابل معانی دیگر که در اصطلاح منقسم به پنج قسم و یکی از دو قسم ممکن است. امّا جوہر به معنای ذات الشیٔ

وحقیقۃ الشئ مراد نیست. بہ ہر حال خدا منزہ از این معانی است اعم از این کہ معانی اصطلاحی مقصود باشد یا معانی عرفی در مقابل معانی دیگر» (16) .

دیکھنے کے لوازمات

کسی چیز کے دیکھنے کے لئے آٹھ چیزوں کا ہونا ضروری ہے اُس کے بغیر وہ چیز نظر نہیں آسکتی:

1 . حاسۂ بصر کا صحیح وسالم ہونا۔

2 . جو چیز دیکھی جارہی ہے وہ دیکھنے والے کے سامنے ہو یا سامنے ہونے کا حکم رکھتی ہو۔ جیسے آئینے کے ذریعے اس چیز کے سامنے ہونے کے حکم میں ہونا۔

3 . وہ چیز حد سے زیادہ قریب نہ ہو۔

4 . حد سے زیادہ دور نہ ہو۔

5 . چیز اور آنکھ کے درمیان کوئی چیز حاجب یا حائل نہ ہو۔

6 . دکھائی دینے والی چیز غیر مرئی نہ ہو۔ مثلاً خلا کی طرح شفاف نہ ہو جو عام طور پر دکھائی نہیں دیتی۔

7 . دیکھنے والا چیز کو دیکھنے کا ارادہ رکھتا ہو۔

8 . تاریکی یا اندھیرا نہ ہو بلکہ کم از کم اتنی روشنی ہو کہ چیز نظر آسکے۔

ظاہر ہے کہ ان آٹھ شرائط میں سے کسی ایک بھی شرط کے نہ ہونے کی صورت میں رویت نہیں ہو سکتی۔اور یہ تمام صفات ممکن الوجود (مخلوق) کی ہیں، جب کہ اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہے۔خواب میں بھی ذہن جاگتی آنکھوں سے دکھائی دینے والی چیزوں سے سنخیت رکھنے والی تصاویر ہی بنا سکتا ہے۔ انسانی ذہن خود بھی زمان و مکان میں مقید ہے۔

دیدار و رؤیت کے لئے جہت یا سمت کا ہونا لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی ایک طرف ہو، تا کہ اس کو دیکھا جا سکے۔ لیکن ایسا ہونے کی صورت میں وہ اس سمت میں محدود اور اس مکان میں مقید ہو جائے گا، جو کہ خالقِ مکان کیلئے محال ہے۔

مجسمہ کا عقیدہ درست نہیں

جسم مرکب ہوتا ہے اور مرکب اپنے اجزا کا محتاج ہوتا ہے، اور جو محتاج ہوتا ہے وہ قادر نہیں ہو سکتا، جب کہ اللہ تعالیٰ ''ان اللہ علی کل شئ قدیر'' (17) کا مصداق ہے۔ الیکٹران مائیکروسکوپ کے ذریعے بظاہر نظر نہ آنے والے ایٹموں کو دیکھا جا چکا ہے کہ جو اپنے اجزاء الیکٹران، پروٹان اور نیوٹران پر مشتمل ہوتے ہیں۔

جو چیز نظر آتی ہے اس پر شئے کا اطلاق ہوتا ہے۔ جب کہ وہ ذات نہ صرف یہ کہ ''لیس کمثلہ شئ'' (18) ہے یعنی کائنات میں کوئی چیز بھی اُس جیسی نہیں ہے۔ بلکہ ''اللہ خالق کُلِّ شَيْءٍ''، (19) یعنی اللہ ہی ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے۔

جدید علوم میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ زمان و مکان مادی صفات اور محدودیتیں رکھتے ہیں۔ ہائزنبرگ اور آئن سٹائن کی تحقیقات نے زمان و مکان کا مادے سے علت و معلول سا تعلق ثابت کیا ہے۔ زمان و

مکان اور مادہ ایک ساتھ خلق ہوئے اور حادث ہیں۔ لہٰذا جس کے کسی سمت میں اور مکان میں ہونا ممکن ہو اسے جسمانیت سے پاک نہیں کہا جا سکتا۔

بنی اسرائیل کی تمنا جو پوری نہ ہوئی

ارشادِ خداوندی ہے: "وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ". (20) اور جب تم نے کہا اے موسیٰ ہم ہر گز تم پر ایمان نہیں لائیں گے جب تک ہم اللہ تعالٰی کو ظاہر بظاہر نہ دیکھ لیں، پس تمہیں بجلی نے آ پکڑا اور تم دیکھتے تھے۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ جناب موسیٰ علیہ السّلام، جو اللہ تعالٰی کے بھیجے ہوئے نبی تھے، اپنی قوم سے کہتے تھے کہ تم مجھ پر ایمان لاؤ اور وہ جواب دیتی تھی کہ تم ہمیں اللہ کی زیارت کروادو تو ایمان لائیں گے۔

اُن لوگوں نے اپنی کسی ذاتی نفع کی شرط عائد نہیں کی بلکہ حصولِ یقین کیلئے اللہ تعالٰی کو دیکھنے کی تمنا کی۔ اب اگر اللہ تعالٰی کا دکھائی دینا ممکن ہوتا تو اللہ کے عدل اور حکمت کا تقاضا تھا کہ وہ ان لوگوں کو دکھائی دیتا۔ خواب اور کشفی حالت میں بھی ممکن ہوتا تو بھی ایسا ہو جاتا۔

مگر یہ امر محال تھا۔ اس سبب سے اُن پر آسمانی بجلی گری۔ اگر اللہ تعالٰی کا دکھائی دینا ممکن ہوتا تو ان لوگوں کی درخواست پر بجلی گرانا اللہ تعالٰی کی حکمت و عدل کے خلاف ہوتا۔ مگر اس کا دیکھنا محال تھا اور ہمیشہ محال ہی رہے گا۔ اس لیے اُن کے اس سوال پر غضب الٰہی کو جوش آ گیا۔

دوسری جگہ اس اس واقعہ کو یوں بیان فرمایا گیا ہے: ''فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ''.(21) یعنی یہ کہا تھا کہ ہمیں اللہ تعالی کھلم کھلا دکھادیں، پس اُن کے اس ظلم کے سبب ان کو بجلی نے آ پکڑا تھا۔ اس آیت مبارکہ میں بنی اسرائیل نے حضرت موسیٰؑ سے اللہ کے دکھلا دینے کی درخواست کی، اُس کو اللہ تعالیٰ نے اُن لوگوں کا ظلم قرار دیا۔ بے شک شرک ظلمِ عظیم ہے۔ پس اگر اللہ کا دکھائی دینا ممکن ہوتا تو اللہ اُن کی اس درخواست کو ظلم قرار نہ دیتا بلکہ آسانی سے اُن لوگوں کو اپنی زیارت کروا کر ان پر حجت تمام کر دیتا۔

تیسری جگہ اس واقعہ کو یوں بیان فرمایا گیا ہے: «قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ»(22) .

موسیٰؑ نے کہا: ''اے میرے پروردگار! تو مجھے اپنا آپ دکھا کہ میں تجھے دیکھ لوں! فرمایا تو مجھے ہرگز اور کبھی بھی نہیں دیکھ سکتا۔ مگر ہاں اس پہاڑ کی طرف نظر کر، اگر وہ اپنی جگہ قائم رہے تو سمجھنا کہ تو مجھے بھی دیکھ لے گا ورنہ نہیں۔ پس جب اس کے پروردگار نے پہاڑ پر اپنے نور کا چمکارا ڈالا تو اسے ریزہ ریزہ کر دیا اور موسیٰ بیہوش ہو کر گر پڑا، پھر جب اسے ہوش آیا تو کہنے لگا، تو پاک ہے، میں نے تیری طرف رجوع کر لیا ہے اور میں سب سے پہلے (تیری عدمِ رویت پر)، ایمان لانے والا ہوں۔''

اس آیت میں لَن تَرَانِي، ابدی مستقبل ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ تو کبھی بھی نہیں دیکھ سکے گا۔ نہ دنیا میں نہ آخرت ہی میں!

اگر کہا جائے کہ دیدار کا سوال حضرت موسیٰؑ نے اپنی مرضی سے کیا تھا، تو اگر یہ محال تھا تو سوال کیوں کیا؟ تو اس کے جواب میں عرض ہے کہ جناب موسیٰؑ نے قوم کے اصرار پر کہ جب تک ہم اللہ تعالیٰ کو ظاہر بظاہر نہ دیکھ لیں ایمان نہ لائیں گے، دیدار کا سوال کیا تھا۔ چنانچہ عذاب الٰہی کی بجلی جو آسمان سے گری وہ دیدار الٰہی کا مطالبہ کرنے والے اُن لوگوں ہی پر پڑی جو ایسا مطالبہ رکھنے کی بنیاد پر ظالم قرار پائے تھے۔ اور حضرت موسیٰؑ، جن کا دامن اس ظلم سے پاک تھا، اُس بجلی سے محفوظ اور صحیح و سالم رہے۔

اگر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے دیدار کو پہاڑ کے قرار پڑنے پر مشروط اور موقوف کیا تھا اور پہاڑ کا استقرار فی نفسہٖ امرِ ممکن ہے اور ممکن پر جو موقوف ہو وہ بھی ممکن ہوتا ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ، جو عالم الغیب ہے، اپنے علمِ ازلی کے پیش نظر جانتا تھا کہ پہاڑ ریزہ ریزہ ہو جائے گا اور پہاڑ کے ریزہ ریزہ ہونے کی حالت میں پہاڑ کا استقرار فی نفسہٖ ممتنع اور ناممکن ہے۔ اللہ تعالیٰ کو دیکھنا جس استقرار پر موقوف تھا، وہ اُسی حالت کا استقرار تھا۔ لہٰذا یہاں دیدارِ خدا، امرِ ممکن پر نہیں بلکہ امرِ محال پر موقوف تھا۔

جس طرح اس آیت مبارکہ میں آیا ہے: «وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ». (23) یعنی اور وہ جنت میں داخل نہ ہوں گے جب تک اُونٹ سوئی کے ناکے میں داخل نہ ہو جائے۔

لا تدركه الأبصار

ارشاد باری تعالیٰ ہے: «لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ۖ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ». (24) یعنی اسے نگاہیں نہیں پا سکتیں اور وہ نگاہوں کو پالیتا ہے اور وہ نہایت باریک بین اور پورا خبر دار ہے۔ یعنی دل کے خیالات میں بھی اس کا ادراک نہیں کہا جا سکتا تو آنکھوں کی بصارتیں کیونکر اُسے دیکھ سکتی ہیں؟

متشابہ آیات کی تفسیر

ہم سورہ آل عمران میں پڑھتے ہیں: «هُوَ الَّذِيٓ اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ مِنْهُ اٰيٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتٰبِ وَاُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌ ۭ فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاۗءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاۗءَ تَاْوِيْلِهٖ ڤ وَمَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ ڤ وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ ۙ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۚ وَمَا يَذَّكَّرُ اِلَّآ اُولُوا الْاَلْبَابِ» (سورہ آل عمران، آیت 7)

ترجمہ: ''وہی اللہ تعالیٰ ہے جس نے تجھ پر کتاب اتاری جس میں محکم آیتیں ہیں جو اصل کتاب ہیں اور بعض متشابہ آیتیں ہیں۔ پس جن کے دلوں میں کجی ہے وہ تو اس کی متشابہ آیتوں کے پیچھے لگ جاتے ہیں، فتنے کی طلب اور اپنی مراد پانے کے لئے، حالانکہ ان کے حقیقی معنی کو سوائے اللہ تعالیٰ اور علم میں راسخ لوگوں کے، کوئی نہیں جانتا۔ وہ یہی کہتے ہیں کہ ہم تو ان پر ایمان لا چکے، یہ ہمارے رب کی طرف سے ہیں۔ اور نصیحت تو صرف عقلمند حاصل کرتے ہیں۔''

رؤیتِ خدا کے سلسلے میں آنے والی متشابہ آیات کی تفسیر محکم آیات اور فرامین معصومینؑ کی روشنی میں ہی کرنی چاہئے، جیسا کہ حدیثِ ثقلین میں انہی دو کے دامن سے تمسک کا حکم دیا گیا ہے۔

ارشادِ رب العزت ہے: «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ. إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ».(25)اس آیت میں ناظرہ، انتظار کے معنی میں استعمال ہوا ہے، جیسا کہ اس آیت میں: «فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ». (26) یا اس آیت کریمہ میں: «مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَه»(27) .

اور اگر اس آیت مبارکہ کا یہ ترجمہ کریں: ''کئی چہرے اُس دن تر وتازہ اپنے رب کی طرف دیکھ رہے ہوں گے''، تو اس میں بھی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ رب نظر آرہا ہوگا۔ کیونکہ یہ ضروری نہیں کہ جس کی طرف نظر کی جائے وہ دکھائی بھی دے۔

جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: «وَتَرَاهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ».(28) ''اور تم انہیں دیکھو گے کہ وہ تمہاری طرف نظر کر رہے ہیں، حالانکہ وہ دیکھتے نہیں''۔ اس آیت مبارکہ میں نظر کرنے کے باوجود رویت کی نفی کی گئی ہے۔

ثانیاً علم معانی میں ایک باب ایجاز کا ہے، جس میں لفظ اصل مراد سے کم لیکن کافی ہوتا ہے۔ اس کی ایک قسم ایجاز حذف ہے، یعنی کلام میں کوئی قرینہ موجود ہو جو محذوف کا تعین کر رہا ہو۔(29)

لہٰذا اصل کلام کی تقدیر اس طرح ہے: «ناظرة الى رحمة ربّها و ثواب ربّها»، یعنی وہ چہرے اپنے پروردگار کی رحمت کی طرف یا اس کے ثواب کی طرف دیکھ رہے ہوں گے۔ جیسا کہ اس آیت مبارکہ میں «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا».(30) ''اور تیرے پروردگار (کا حکم) آئے گا اور فرشتے صف در صف آموجود ہوں گے''۔ اس آیت مبارکہ میں لفظ جاء اور ربک کے درمیان لفظ امر محذوف ہے۔

ثالثاً اس آیت مبارکہ میں لفظ نظر خواہ انتظار کے معنی میں ہو یا دیدار اور رویت کے معنی میں، ہر دو صورتوں میں لفظ الی حرف جر نہیں بلکہ الا کا مفرد ہے، جو کہ نعمت کیلئے آیا ہے۔ یعنی وہ چہرے اپنے رب کی نعمت کے منتظر ہوں گے یا اُس نعمت کو دیکھنے والے ہوں گے۔

کفار کے محجوب رہنے کا مفہوم

رویت کے اثبات میں یہ آیت مبارکہ بھی پیش کی جاتی ہے: «كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ».(31) "یقیناً وہ اس دن اپنے پروردگار سے روک دیئے جائیں گے"۔ اللہ تعالیٰ کی ذات والا صفات محتاج مکان نہیں، وہ لا مکان ہے۔ ایسا نہیں ہو سکتا کہ وہ کسی مکان و جگہ میں تشریف فرما ہو اور اس کی خدمت میں حاضر ہونے سے لوگوں کو روک دیا جائے۔

لہٰذا یہ رؤیت اور دیدار کے منع کو مستلزم نہیں، تا کہ اس کے مخالف مفہوم سے رویت کا اثبات کیا جا سکے۔ محاورۂ عرب میں کہا جاتا ہے: حجب من المیراث، کہ فلاں شخص کو میراث سے محجوب کیا گیا۔ یعنی اُس سے اسے روک دیا گیا۔ غرض یہ کہ اس آیت مبارکہ کا معنی یہ ہوا کہ کافر لوگ اپنے رب کے ثواب سے محروم کر دیئے جائیں گے۔

احادیث میں رؤیت الہیٰ کی نفی

ذعلب یمنی نے مولا علی علیہ السلام سے سوال کیا کہ یاامیر المومنین ؑ کیا آپؑ نے اپنے پروردگار کو دیکھا ہے؟ تو آپؑ نے فرمایا: کیا میں اس اللہ کی عبادت کرتا ہوں جسے میں نے دیکھا تک نہیں؟ اس نے کہا کہ آپؑ کیونکر دیکھتے ہیں؟ تو آپؑ نے ارشاد فرمایا کہ:

"آنکھیں اسے کھلم کھلا نہیں دیکھتیں بلکہ دل ایمانی حقیقتوں سے اسے پہچانتے ہیں۔ وہ ہر چیز سے قریب ہے، لیکن جسمانی اتصال کے طور پر نہیں۔ وہ ہر شے ءسے دور ہے مگر الگ نہیں۔ وہ غور و فکر کئے بغیر کلام کرنے والا اور بغیر اعضاء (کی مدد) بنانے والا ہے۔ وہ لطیف ہے لیکن پوشیدگی سے اسے متصف نہیں کیا جاسکتا۔ وہ بزرگ و برتر ہے مگر تند خوئی اور بد خلقی کی صفت اس میں نہیں۔ وہ دیکھنے والا ہے مگر حواس سے اسے موصوف نہیں کیا جاسکتا۔ وہ رحم کرنے والا ہے مگر اس صفت کو نرم دلی سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ چہرے اس کی عظمت کے آگے ذلیل و خوار اور دل اس کے خوف سے لرزاں و ہراساں ہیں۔(32) "

اہلبیت عصمت و طہارت علیہم السلام سے مروی احادیثِ مبارکہ میں نفی رؤیت باری تعالیٰ کا موضوع تفصیل سے آیا ہے۔(33) سنی کتبِ میں بھی ایسی روایات آئی ہیں جن سے خدا کے دیدار کی نفی ہوتی ہے۔(34،35)

علمائے تشیع کا نظریہ

شیخ صدوقؒ فرماتے ہیں:

"توحید کے بارے میں ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ واحد و یکتا ہے۔ کوئی چیز اس کی مثل و مانند نہیں۔ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ سنتا ہے۔(ہر آواز کا علم رکھتا ہے)۔ دیکھتا ہے (دکھائی جانے والی چیزوں کا علم رکھتا ہے)۔ ہر شے سے باخبر ہے۔ وہ ایسی ذات ہے کہ اس کا کوئی کام حکمت سے خالی نہیں ہے۔ زندہ ہے اور اسے زوال نہیں ہے۔ غالب ہے۔ منزہ ہے۔ سب چیزوں کا علم رکھتا ہے۔ ہر

شے پر قدرت رکھتا ہے۔ بے نیاز ہے۔ اس کی پاک ذات ایسی ہے کہ اسے جوہر، عرض، جسم، صورت، خط، سطح، ثقل، خفت، حرکت، سکون، مکان، اور زمان جیسی صفات سے متصف نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ یہ سب مادی صفات ہیں اور وہ اپنی مخلوقات کی تمام صفات سے منزہ اور مبری ہے۔ نہ وہ ایسی ذات ہے جس سے فضل و کمال کی نفی کی جائے اور نہ ہی اس کے کمال کو مخلوق کے کسی کمال سے مشابہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ وہ موجود ہے، لیکن دیگر موجودات کی طرح نہیں ہے۔ وہ یکتا ہے۔ بے نیاز ہے۔ نہ اس سے کوئی پیدا ہوا کہ جسے وارث بنایا جائے اور نہ وہ خود کسی سے پیدا ہوا کہ اس کی صفات یا ذات میں شریک قرار پائے۔ اس کا کوئی ہمسر نہیں۔ اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔ کوئی ضد نہیں ہے۔ کوئی شبیہ نہیں ہے۔ کوئی شریک حیات نہیں ہے۔ کوئی مثل و نظیر نہیں ہے اور نہ ہی اس کا کوئی مشیر کار ہے۔ وہ ایسا لطیف و خبیر ہے کہ آنکھیں اسے نہیں دیکھ سکتیں، وہ آنکھوں کے حال سے باخبر ہے۔ انسانی وہم و خیال اس کا احاطہ نہیں کر سکتے، جبکہ وہ انسانی وہم و خیال کا احاطہ رکھتا ہے۔ اسے اونگھ آتی ہے نہ نیند۔ ہر شے کا خالق وہی ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ خلق اور حکمرانی کرنا اسی کا حق ہے۔ بابرکت ہے وہ ذات جو تمام جہانوں کا رب ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کو مخلوق جیسا سمجھے وہ مشرک ہے اور جو شخص توحید کے باب میں سابق الذکر عقیدے کے علاوہ کسی عقیدے کو شیعوں کی طرف منسوب کرے، وہ جھوٹا ہے۔(36) "

علامہ باقر مجلسیؒ لکھتے ہیں:

"خدا کو ان ظاہری آنکھوں سے دنیا و آخرت میں دیکھنا محال ہے اور اس سلسلہ میں جو بعض (متشابہ آیات و روایات) وارد ہیں ان کی تاویل کی گئی ہے۔ خدائے تعالیٰ کی ذات و صفات کی حقیقت واقعیہ تک انسانی عقل و خرد کی رسائی ممکن نہیں ہے۔(37) "

حوالہ جات:

1 . شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی، تحفہ اثنا عشریہ، عقیدہ بیست و دوم، باب پنجم، ص 311، طبع ترکی، و مترجم ص304، طبع کراچی۔

2 . صحیح مسلم مع شرح النووي، ج3، ص15، طبع دار الفکر۔

3 . ابنِ تیمیہ، الفتاوی، ج3، ص390، 391۔

4 . ابنِ تیمیہ، رسالہ التدمریۃ، ص25۔

5 . کتاب التعرف لمذہب اہل التصوف، ص 61، مترجم طبع لاہور۔

6 . تفسیر تدبر القرآن، سورہ قیامت، آیت نمبر 22، 23 و سورہ مطففین، آیت نمبر ۱۵۔

7 . الفیصلۃ الحجازیۃ السلطانیہ، مولف مولانا عبد الاحد خانپوری، ص 27، 28، مطبوعہ راولپنڈی 1919ء۔

8 . احکام القرآن، جلد 3، ص5۔

9. ابنِ عربی، فصوص الحکم، فص اسحاقیہ، صفحہ 87۔

10. ذہین شاہ تاجی، ترجمۂ فصوص الحکم، ص236۔

11. ابنِ عربی، فصوص الحکم، فص شعیبیہ، صفحہ 124۔

12. ذہین شاہ تاجی، ترجمۂ فصوص الحکم، ص378۔

13. ابنِ عربی، فتوحات مکیہ، ج1، ص35

14. سورہ مطفّفین، آیت15

15. شیخ صدوق، التوحید، ص81، حدیث37۔

16. آیۃ اللہ العظمیٰ صافی گلپائگانی، ''شرح حدیث عرضِ دین حضرت عبد العظیم حسنیؒ''، ص78، قم، 1394شمسی۔

17. سورہ بقرہ، آیت20 اور قرآن مجید میں دیگر 37 مقامات۔

18. سورہ شوریٰ، آیت11۔

19. سورہ زمر، آیت62۔

20. سورہ بقرہ، آیت:55۔

21. سورہ نساء، آیت153۔

22 . سورہ اعراف، آیت 143۔

23 . سورہ اعراف، آیت 40۔

24 . سورہ انعام، آیت 103۔

25 . سورہ قیامت، آیات 22، 23۔

26 . سورہ نمل، آیت 35۔

27 . سورہ یٰ-سٓ، آیت 49۔

28 . سورہ اعراف، آیت 198۔

29 . مختصر معانی مع حاشیہ محمود الحسن، صفحات 286 تا 291۔

30 . سورہ فجر، آیت 22۔

31 . سورہ مطفّفین، آیت 15۔

32 . مفتی جعفر حسین، ترجمہ نہج البلاغہ، خطبہ 177، صفحہ 412، معراج کمپنی، لاہور، 2003۔

33 . ملاحظہ ہوں: کلینی، الکافی، 1407 قمری، باب ابطال الرؤیّۃ، ج 1، ص 95–110؛ شیخ صدوق، التوحید، 1398 قمری، باب ماجاء فی الرؤیّۃ۔ ص 107–122۔

34 . صحیح مسلم، حدیث 177:a

مسروق سے روایت ہے کہ میں ام المؤمنین عائشہ کے پاس تکیہ لگائے ہوئے بیٹھا تھا تو انہوں نے کہا کہ جو کوئی سمجھے کہ محمد صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے اللہ تعالیٰ کو دیکھا ہے، اس نے اللہ پر بڑا جھوٹ باندھا۔ مسروق نے کہا کہ میں تکیہ لگائے ہوئے تھا، یہ سن کر میں بیٹھ گیا اور کہا کہ اے ام المؤمنین ! ذرا مجھے بات کرنے دیں اور جلدی مت کریں۔ کیا اللہ تعالیٰ نے نہیں فرمایا کہ "اس نے اس کو آسمان کے کھلے کنارے پر دیکھا بھی ہے" (سورہ تکویر، آیت 23) "اسے ایک مرتبہ اور بھی دیکھا تھا" (سورہ نجم، آیت 13)۔ ام المؤمنین عائشہ نے کہا کہ اس امت میں سب سے پہلے میں نے ان آیتوں کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے پوچھا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے فرمایا کہ ان آیتوں سے مراد جبرائیل علیہ السلام ہیں۔ میں نے ان کو ان کی اصلی صورت پر نہیں دیکھا سوا دو بار کے جن کا ذکر ان آیتوں میں ہے۔ میں نے ان کو دیکھا کہ وہ آسمان سے اتر رہے تھے اور ان کے جسم کی بڑائی نے آسمان سے زمین تک کے فاصلہ کو بھر دیا تھا۔ پھر ام المؤمنین عائشہ نے کہا کہ کیا تو نے نہیں سنا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ "اس (اللہ) کو تو کسی کی نگاہ نہیں دیکھ سکتی اور وہ سب نگاہوں کو دیکھ سکتا ہے اور وہی بڑا باریک بین باخبر ہے" (سورہ انعام، آیت 103) کیا تو نے نہیں سنا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ "ناممکن ہے کہ کسی بندہ سے اللہ تعالیٰ کلام کرے مگر وحی کے ذریعہ یا پردے کے پیچھے سے یا کسی فرشتہ کو بھیجے اور وہ اللہ کے حکم سے جو وہ چاہے وحی کرے بیشک وہ برتر ہے حکمت والا ہے" (سورہ شوریٰ، آیت 51)۔ الخ

35 . صحیح مسلم، حدیث a:178

«أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَقِيقٍ، عَنْ أَبِي ذَرٍّ، قَالَ سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ قَالَ "نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ"».

36 . شیخ صدوق، اعتقادات، صفحات 15 و 16، البلاغ المبین اسلامی تحقیقاتی و اشاعتی ادارہ، اسلام آباد، 2006ء۔

37. آیۃ اللہ العظمیٰ شیخ محمد حسین نجفی ڈھکو، اعتقاداتِ امامیہ، ترجمہ رسالۂ لیلیہ از علامہ باقر مجلسی، صفحہ 47، مکتبۃ السبطین، سرگودھا، 2006ء۔

2. ابنِ عربی کی حدیثِ غدیر، حدیثِ ثقلین اور اہلبیتؑ کے دیگر فضائل کو چھپانے کی کوشش

حدیثِ غدیر کو اہلِ سنت محدثین نے تواتر سے نقل کیا ہے۔ احمد بن حنبل نے مختلف طرق سے حدیثِ غدیر کی 40، ابنِ حجر عسقلانی نے 25، نسائی نے 250 اور ابو سعید سجستانی نے 120 اسناد ذکر کی ہیں۔ اسی وجہ سے متعصب ترین سنی علماء بھی اس حدیث کا انکار نہیں کر سکے اور کچھ نے اس کے متواتر ہونے کا اقرار کیا ہے۔

مثلاً: شمس الدین ذہبی (متوفی 748 ہجری)، ابنِ حجر عسقلانی (متوفی 852 ہجری)، ابنِ حجر الہیثمی (متوفی 974 ہجری)، جلال الدین سیوطی (متوفی 911 ہجری)، ملا علی قاری (متوفی 1014 ہجری)، شمس الدین الجزری الشافعی (متوفی 833 ہجری)، سبط ابنِ جوزی (متوفی 654 ہجری)، اسماعیل بن محمد العجلونی الجراحی (متوفی 1162 ہجری)، محمد بن اسماعیل صنعانی (متوفی 1182 ہجری)، محمد بن جعفر الکتانی (متوفی 1345 ہجری)، محمد ناصر الدین البانی (متوفی 1420 ہجری، 1999 عیسوی) اور شعیب الأرنؤوط (معاصر) وغیرہ نے اس حدیث کے تواتر کا اقرار کیا ہے۔[1]

یہ حدیث ترمذی نے ابو طفیل سے؛ ابنِ ماجہ نے سعد بن ابی وقاص اور براء بن عازب سے؛ ابنِ حجر عسقلانی نے امیر المؤمنین علی علیہ السلام سے؛ احمد بن حنبل نے ریاح بن الحرث، ابو طفیل، سعید بن وہب اور زید بن یسع سے؛ نسائی نے زید بن ارقم اور سعد بن ابی وقاص سے؛ حاکم نیشاپوری نے

زید بن ارقم سے؛ بزار نے زید بن یثیع اور سعد بن أبي وقاص سے؛ ابن ابی عاصم نے امیر المؤمنین علی علیہ السلام سے؛ اور طبرانی نے زید بن ارقم سے روایت کی اور اس کے صحیح ہونے کا اقرار کیا ہے۔

لیکن تعجب کی بات ہے کہ ابنِ عربی حدیثِ غدیر کا بالکل کوئی ذکر نہیں کرتا۔ الٹا مدعی ہے کہ پیغمبر اکرم صَلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے بعد کسی کو جانشین نہیں بنایا۔ چنانچہ فتوحاتِ مکیہ میں لکھتا ہے:

«و كما أشهدت الله و ملائكته و جميع خلقه و إياكم على نفسى بتوحيده، فكذلك أشهده- سبحانه- و ملائكته و جميع خلقه و إياكم على نفسى، بالايمان بمن اصطفاه و اختاره، و اجتباه من وجوده، ذلك سيدنا محمد- ص- الذي أرسله إلى جميع الناس كافة بشيرا و نذيرا و داعيا إلى الله بإذنه و سراجا منيرا. فبلغ ما أنزل من ربه إليه. و أدى أمانته. و نصح أمته و وقف في حجة وداعه، على كل من حضر من أتباعه. فخطب و ذكر. و خوف و حذر. و بشر و أنذر و وعد و أوعد. و أمطر و أرعد، و ما خص بذلك التذكير أحدا من أحد. عن إذن الواحد الصمد. ثم قال: "ألا! هل بلغت؟". فقالوا: "بلغت، يا رسول الله!" فقال- ص-: "اللهم، اشهد"»[2]

ترجمہ: ''جیسا کہ اللہ اور ملائکہ اور تمام مخلوقات اور تم سب کو توحید پر ایمان کا گواہ بنایا ہے، خدا کے چنے ہوئے پیغمبر پر ایمان کا گواہ نیز بناتا ہوں، وہ پیغمبر کہ جسے اس نے بشیر و نذیر اور سراج منیر بنا کر لوگوں کی طرف بھیجا کہ انہیں خدا کی طرف بلائے۔ پیغمبر نے بھی جو کچھ خدا کی طرف سے نازل ہوا اسکی تبلیغ کی اور امانت پہنچائی اور ان کا بھلا چاہا۔ پیغمبرؐ وہی ہے جس نے حجۃ الوداع کے موقع پر کھڑے ہو کر اپنے ماننے والوں سے خطاب کیا اور ان کو یاد دہانی کرائی اور خوف اور امید دلائی، گویا بارش کے

ساتھ بجلی کڑکی، اور کوئی تفریق نہ کی اور بعد میں اذنِ الہیٰ سے لوگوں کو کہا: کیا میں نے تم تک پیغام پہنچادیا؟ انہوں نے کہا: جی ہاں! پہنچادیا، اے اللہ کے رسول!، پیغمبرؐ نے کہا: اے اللہ گواہ رہنا"۔

ابنِ عربی ایک اور جگہ اس بات پر تاکید کرتا ہے کہ پیغمبرؐ نے اپنے بعد کسی کو جانشین کے طور پر منتخب نہیں فرمایا۔ فصوص الحکم میں آیا ہے کہ:

«و لهذا مات رسول الله صلی الله علیه و سلم و ما نص بخلافه عنه إلی أحد. و لا عینه لعلمه أن فی أمته من یأخذ الخلافه عن ربه فیکون خلیفه عن الله مع الموافقه فی الحکم المشروع. فلما علم ذلک صلی الله علیه و سلم لم یحجر الأمر»[3] .

یہ خلافت کیلئے کسی نص کی موجودگی کا انکار ہے، جبکہ علامہ میر حامد حسین لکھنوی نے عبقات الانوار میں اور علامہ امینی نے الغدیر میں امیر المؤمنین علیہ السلام کی امامت و خلافت کی نصوص کو ثابت کیا ہے۔

ابنِ عربی اپنی کتاب فتوحاتِ مکیہ میں حدیثِ ثقلین میں تحریف کر کے اہلبیت علیہم السلام کا ذکر ہی چھپادیتا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

«و قد ترکت فیکم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به کتاب الله و أنتم أعني فما أنتم قائلون قالوا نشهد إنك قد بلغت و أدیت و نصحت»[4]

ترجمہ: ''میں اپنے بعد تمہارے درمیان ایسی چیز چھوڑے جارہا ہوں کہ اگر اس سے تمسک رکھو گے تو کبھی گمراہ نہ ہوگے اور وہ کتابِ خدا ہے۔ تم سے اس وصیت کے بارے سوال ہوگا، تو کیا کہتے ہو؟ سب نے کہا: ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپ نے ہم تک یہ بات پہنچا کر نصیحت فرمادی۔''

جبکہ اہل سنت کے جید محدثین نے ثقلین سے تمسک کی روایت بیان کی ہے۔ مثلاً:

«حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ المُنْذِرِ الكُوفِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُضَيْلٍ قَالَ: حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ، عَنْ عَطِيَّةَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ، وَالأَعْمَشُ، عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ قَالَا: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا بَعْدِي أَحَدُهُمَا أَعْظَمُ مِنَ الآخَرِ: كِتَابُ اللَّهِ حَبْلٌ مَمْدُودٌ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الأَرْضِ. وَعِتْرَتِي أَهْلُ بَيْتِي، وَلَنْ يَتَفَرَّقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الحَوْضَ فَانْظُرُوا كَيْفَ تَخْلُفُونِي فِيهِمَا»[5]

«حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الكُوفِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ الحَسَنِ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجَّتِهِ يَوْمَ عَرَفَةَ وَهُوَ عَلَى نَاقَتِهِ القَصْوَاءِ يَخْطُبُ، فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا إِنْ أَخَذْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا: كِتَابَ اللَّهِ، وَعِتْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي. »[6]

« ...وَأَنَا تَارِكٌ فِيكُمْ ثَقَلَيْنِ: أَوَّلُهُمَا كِتَابُ اللهِ فِيهِ الْهُدَى وَالنُّورُ فَخُذُوا بِكِتَابِ اللهِ، وَاسْتَمْسِكُوا بِهِ " فَحَثَّ عَلَى كِتَابِ اللهِ وَرَغَّبَ فِيهِ، ثُمَّ قَالَ: «وَأَهْلُ بَيْتِي أُذَكِّرُكُمُ اللهَ فِي أَهْلِ بَيْتِي، أُذَكِّرُكُمُ اللهَ فِي أَهْلِ بَيْتِي، أُذَكِّرُكُمُ اللهَ فِي أَهْلِ بَيْتِي[7] ... »

ابنِ عربی حضرت بی بی فاطمہ زہراء سلام اللہ علیہا سے بھی بہت بغض رکھتا ہے۔ لہٰذا ان کے سیدۃ النساء العالمین ہونے کو چھپاتے ہوئے کہتا ہے کہ خواتین میں سے صرف حضرت مریمؑ و آسیہؑ ہی باکمال ہوئی ہیں۔ فتوحاتِ مکیہ میں متعدد مقامات پر یہ بات آئی ہے۔ مثلاً:

«قال رسول الله صلى الله عليه و سلم كمل من الرجال كثيرون و لم يكمل من النساء إلا مريم و آسية»[8]

«و قال كملت مريم ابنة عمران و آسية امرأة فرعون فقد ثبت الكمال للنساء كما أثبته للرجال»[9]

«و قد شهد رسول الله صلى الله عليه و سلم بالكمال لمريم و آسية» [10]

جبکہ سنی محدثین نے بھی فضیلتِ حضرت زہراء سلام اللہ علیہا میں احادیث بیان کی ہیں جن میں ان کو جنت کی خواتین کی سردار کہا گیا ہے۔ مثلاً:

«قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فاطمه سيده نساء اہل الجنه» [11]

ایک طرف ابنِ عربی خلفائے ثلاثہ کے حق میں جعلی فضائل کا انبار لگا دیتا ہے، شیخین کے بارے میں غلو کرتا ہے، لیکن جب اہلبیتؑ کی نوبت آتی ہے تو ان صحیح احادیث کا ذکر بھی پی جاتا ہے کہ جو اہلسنت

محدثین نے نقل کی ہیں۔ مثال کے طور پر ان احادیث کا ابنِ عربی کی کتابوں میں کوئی سراغ نہیں ملتا:

«أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَ عَلِيٌّ بَابُهَا»(12)

«عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله أَلْفَ بَابٍ يُفْتَحُ مِنْ كُلِّ بَابٍ أَلْفَ بَابٍ»(13)

«سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي»(14)

«عَلِيٌّ مَعَ الْحَقِ وَالْحَقُّ مَعَ عَلِيٍّ»(15)

«إِنَّ عَلِيّاً مِنِّي وَأَنَا مِنْهُ ، وَهُوَ وَلِيُّ كُلِّ مُؤْمِنٍ»(16)

اگرچہ ابنِ عربی نے فصوص الحکم اور فتوحاتِ مکیہ میں حضرت ہارونؑ کا تقریباً پچاس مرتبہ ذکر کیا ہے، مگر مولا علیؑ کی شان میں آنے والی اس حدیث کا کوئی ذکر نہیں کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مولا علیؑ سے فرمایا کہ آپ کو مجھ سے وہی نسبت ہے جو حضرت موسیٰؑ سے حضرت ہارونؑ کو تھی، مگر میرے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا:

«قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّهُ عليه و آله وسلَّمَ لِعَلِيٍّ: أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى عليه السلام إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيّ بَعْدِي»(17)

مولا علیؑ کے بارے میں ابنِ عربی اگر مشکل سے کوئی حدیث لاتا ہے تو وہ یہ جعلی حدیث ہے جس میں دوسروں کو ان سے افضل ثابت کیا گیا ہے:

«أَقْضَاكُمْ عَلِيٌّ وأعلمكم بالحلال و الحرام معاذ بن جبل و أفرضكم زيد» (18)

حواشی و حوالے

1۔ سلفیوں نے بھی اس حدیث کا انکار نہیں کیا۔

2۔ الفتوحات المکیۃ (عثمان یحیی)، ج 1، ص: 170

3۔ فصوص الحکم، ابنِ عربی، دار احیاء الکتب العربیۃ، قاہرہ، 1946م، ج ا، ص ۱۶۳

4۔ الفتوحات المکیّہ، ابنِ عربی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۴م، ج ۱۰، ص ۲۱۵

5۔ سنن الترمذي ج 5 ص 663 المؤلف: محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279ھ)، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (ج 1، 2)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج 3)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (ج 4، 5)، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، الطبعة: الثانية، 1395 ھ – 1975 م، عدد الأجزاء: 5 أجزاء. أسد الغابة في معرفة الصحابة ج 2 ص 13 المؤلف: أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (المتوفى: 630ھ)، المحقق: علي محمد معوض – عادل أحمد عبد الموجود، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، سنة النشر: 1415ھ – 1994م، عدد الأجزاء: 8 (7 ومجلد فهارس). الدر المنثور ج 7 ص 349 المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911ھ)، الناشر: دار الفكر – بيروت، عدد الأجزاء: 8

6۔ سنن الترمذي ج 5 ص 663 المؤلف: محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ)، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (ج 1، 2)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج 3)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (ج 4، 5)، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، الطبعة: الثانية، 1395هـ – 1975م، عدد الأجزاء: 5 أجزاء.

المصنف في الأحاديث والآثار ج 6 ص 309 المؤلف: أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (المتوفى: 235هـ)، المحقق: كمال يوسف الحوت، الناشر: مكتبة الرشد – الرياض، الطبعة: الأولى، 1409، عدد الأجزاء: 7، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ج 1 ص 172 و 186 و 187 المؤلف: علاء الدين علي بن حسام الدين ابن قاضي خان القادري الشاذلي الهندي البرهانفوري ثم المدني فالمكي الشهير بالمتقي الهندي (المتوفى: 975هـ)، المحقق: بكري حياني – صفوة السقا، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الطبعة الخامسة، 1401هـ/1981م.

7۔ صحيح مسلم ج 4 ص 1873 المؤلف: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، عدد الأجزاء: 5. مسند الإمام أحمد بن حنبل ج 23 ص 10 و 11 المؤلف: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421هـ – 2001م.

8۔ الفتوحات المكيّہ، ابن عربی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۹۴م، ج ۱۲، ص ۲۶۹

9۔ الفتوحات المكيّہ، ابن عربی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۹۴م، ج ۱۳، ص ۵۸۳

10۔ الفتوحات المکیّہ، ابن عربی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۹۴م، ج ۱۰، ص ۳۴۹

11۔ المستدرک حاکم نیشابوری، ج ۳، ص ۱۵۳؛ مسند احمد ابن حنبل، حدیث ۱۸۱۵۳—۱۸۱۵۴؛ صحیح مسلم، روایت المسور، حدیث ۴۴۸۲—۴۴۸۵.

12۔ حاکم نیشاپوری، مستدرک، ج 3، ص 126 و 127؛ طبرانی، معجم الکبیر، ج 11، ص 55؛ ہیثمی، مجمع الزوائد، ج 9، ص 114؛ زمخشری، الفائق، ج 2، ص 16؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج 3، ص 181؛ ابن اثیر، اسد الغابہ، ج 4، ص 22؛ وغیرہ۔

13۔ ابن عساکر، تاریخ مدینہ دمشق، ج 42، ص 385؛ ذہبی، سیر اعلام النبلاء، ج 8، ص 24 و 26؛ متقی ہندی، کنز العمال، ج 13، ص 114؛ وغیرہ۔

14۔ حاکم نیشاپوری، مستدرک، ج 2، ص 532؛ ابن عساکر، تاریخ مدینہ دمشق، ج 17، ص 335 و ج 42، ص 397؛ متقی ہندی، کنز العمال، ج 13، ص 156 و ج 14، ص 162؛ یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج 2، ص 193؛ وغیرہ۔

15۔ ابن ابی الحدید معتزلی، شرح نہج البلاغہ، ج 2، ص 297؛ کنز العمال، حدیث 33018؛ تاریخ دمشق، ج 42 ص 488؛ المستدرک علی الصحیحین، ج 3، ص 134، حدیث 4638؛ فرائد السبطین، ج 1، ص 177، حدیث 140؛ وغیرہ۔

16۔ متقی ہندی، کنز العمال، حدیث 32938؛ وغیرہ۔

17۔ صحیح بخاری، کتاب فضائل اصحاب النبی، باب 39 ،حدیث 225، کتاب المغازلی، باب 195، غزوہ تبوک، حدیث 857؛ صحیح مسلم، حدیث 2404؛ سبل الہدی والرشاد، ج 11، ص 292؛مسند احمد، ج 1، ص 330؛المستدرک، ج 3، ص 132؛وغیرہ۔

18۔ فتوحات مکیہ، ج 3، ص 435، 466و521۔

3. ابنِ عربی کے نزدیک بت پرستی جائز ہے

سورۃ طٰہٰ کی آیات 92 تا 94 میں یہ مضمون آیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے حضرت ہارون علیہ السلام سے کہا کہ اے ہارون تمہیں کس چیز نے روکا جب تم نے دیکھا تھا کہ وہ (سامری کے بچھڑے کی پوجا کے معاملے میں) گمراہ ہو گئے ہیں۔ تو انہوں نے کہا کہ میں ڈر گیا کہ تو کہے گا کہ تُو نے بنی اسرائیل کے درمیان اختلاف پیدا کر دیا اور میرے فیصلے کا انتظار نہ کیا۔

اُن میں سے کچھ تو وہ لوگ تھے جو سامری کی اتباع کرتے ہوئے بچھڑے کی عبادت کر رہے تھے اور کچھ وہ لوگ تھے جنہوں نے حضرت موسیٰ علیہ السّلام کے واپس آنے تک بچھڑے کی عبادت سے کنارہ کیا تھا کہ جب وہ آئیں گے تو ان سے دریافت کریں گے۔ البتہ حضرت ہارون علیہ السلام نے خطرہ محسوس کیا کہ کہیں اُن کے باہمی اختلاف کو میری طرف نہ منسوب کر دیا جائے۔ جبکہ بچھڑے کی عبادت نے اُن میں اختلاف کو جنم دیا تھا۔

مگر ابنِ عربی کہتا ہے:

«وكان موسى اعلم بالامر من ہا رون لاته علم ما عبده اصحاب العجل لعلمه بان الله قد قضى ان لا يعبد الا اياه و ما حكم الله بشي الا وقع فكان عتب موسى اخاه ہرون لما وقع الامر فی انكاره و عدم اتساعه فان العارف من يرى الحق في كل شي بل يراه عين كل شی، الخ. »

ترجمہ: ''اور موسیٰ ہارون سے زیادہ علم رکھتے تھے۔ موسیٰ خوب جانتے تھے کہ بچھڑے کی عبادت کرنے والوں نے اللہ کی تقدیر کے مطابق اس کی عبادت کی ہے اور اللہ جس بات کا فیصلہ کر دیتا ہے، وہ واقع ہو کر رہتی ہے۔ پس موسیٰ علیہ السلام کا اپنے بھائی پر ناراض ہونا اس لئے تھا کہ اُس نے

(بچھڑے کی عبادت سے) انکار کیوں کیا اور اُن کی موافقت کیوں نہ کی؟ اس لئے کہ عارف تو ہر چیز میں اللہ ہی کو دیکھتا ہے بلکہ ہر چیز عین اللہ ہے۔" (1)

اس لئے آقائے علامہ محمد علی بہبہانی کرمانشاہی اعلیٰ اللہ مقامہ نے فصوص الحکم کے متعلق کیا خوب فرمایا کہ "فی الواقع فصوص ابوالحکم است در اثبات عبادت صنم"، کہ یہ کتاب دراصل فصوص ابوالحکم (ابو جہل) ہے جو بت پرستی کی توجیہ و تاویل کرتی ہے۔ (2)

صوفی محمود شبستری کا کہنا ہے:

مسلمان گر بدانستی کہ بُت چیست؟

بدانستی کہ دین در بت پرستی است!

ترجمہ:

مسلمان جانتا گر بُت کو کیا ہے

سمجھتا بُت پرستی میں خدا ہے (3)

ابنِ عربی فتوحاتِ مکیہ میں کہتا ہے کہ:

عقد الخلائق فی الاله عقائداً

و انا اعتقدت جمیع ما اعتقدوا (4)

ترجمہ: ''لوگ معبود کے بارے میں جو بھی عقیدہ رکھتے ہیں، میں ان سب کے عقیدوں کو درست مانتا ہوں!''

حوالہ جات:

1۔ فصوص الحکم، فص ہارونیہ، ص: 295، طبع مصر؛

انگریزی ترجمہ، ص: 244، طبع نیو جرسی، امریکہ۔

2۔ آقا محمد علی بہبہانی، خیراتیہ، ج: 2، ص: 305۔

3۔ اُردو ترجمہ شرح گلشن راز، ص: 294، طبع لاہور؛

مفاتیح الاعجاز، شرح گلشن راز، ص: 641، طبع ایران۔

4۔ فتوحات مکیہ، ج3، ص132۔

4. ابنِ عربی کی حضرت مریمؑ پر تہمت

محیی الدین ابنِ عربی نے اپنی کتاب فصوص الحکم میں حضرت مریم سلام اللہ علیہا اور حضرت جبرئیلؑ پر غلیظ ترین تہمت لگائی ہے۔ فصِ عیسوی میں آیا ہے:

«فسرت الشهوة في مريم: فخُلِقَ جسم عيسى من ماء محقق من مريم ومن ماء متوهم من جبريل»(1)

ترجمہ: ''پس مریمؑ پر شہوت طاری ہو گئی اور مریمؑ سے نکلنے والے محقق پانی اور جبرئیلؑ سے نکلنے والے متوہم پانی کے ملاپ سے حضرت عیسیٰؑ کا بدن خلق ہوا۔''

حسن زادہ آملی (متوفی 2021ء) حاشیے میں لکھتے ہیں:

«آبِ محقق از مریم، آبِ متوہم نیز از مریم ولی با تصور از جبرئیل »(2)

ترجمہ: ''آبِ محقق مریمؑ سے نکلا اور آبِ متوہم بھی انہی سے نکلا لیکن جبرئیلؑ کو تصور کرنے کی وجہ سے نکلا۔''

قرآن و حدیث میں حضرت عیسیٰؑ کے بن باپ پیدا ہونے کا ذکر بڑی صراحت کے ساتھ آیا ہے اور نصاریٰ کے انکو اللہ کا بیٹا کہنے کی مذمت آئی ہے۔ قرآن و حدیث میں فرشتوں سے نکاح یا فرشتوں سے کسی قسم کی منی خارج ہونے کے امکان کا بھی کوئی ذکر نہیں ہے۔ ابنِ عربی کا جبرئیلؑ سے آبِ متوہم نامی منی منسوب کرنا اور اس کو حضرت عیسیٰؑ کی خلقت کا سبب قرار دینا ان نصوص کی کھلی مخالفت ہے۔

مذکورہ بالا عبارات ان حضرات کی جہالت کو ظاہر کرتی ہیں۔ جدید علوم میں ثابت ہو چکا ہے کہ حمل کا خواتین کے جسم سے نکلنے والی رطوبت سے کوئی تعلق نہیں ہوتا بلکہ حمل شرمگاہ سے دور رحم میں موجود انڈے کے ساتھ مرد کے نطفے کے ملاپ کی وجہ سے ٹھہرتا ہے۔ چنانچہ خواتین پر شہوت طاری ہوئے بنا بھی حمل ٹھہر سکتا ہے۔

نیز مرد کی منی خصیوں میں بنتی ہے۔ خواتین کے جسم میں کسی کے ماء متوہم کا بننا بھی عقلاً محال ہے کیونکہ ان میں وہ عضو نہیں ہوتا جو مرد کی منی بنا سکے۔

جدید علوم میں یہ بھی ثابت ہو چکا ہے کہ مختلف انواع کے نر اور مادہ کے جسمانی تعلق سے حمل نہیں ٹھہرتا۔ مثلاً گدھا، گھوڑا اور زیبرا ایک ہی نوع (genus) کے ہیں اسلئے ان کے ملاپ سے اولاد ہو سکتی ہے۔ لیکن گھوڑے اور گائے یا انسان اور حیوان کے ملاپ سے ایسا ہونا ممکن نہیں ہے۔ جنابِ مریمؑ اور انکے فرزندؑ بشر تھے، فرشتہ نہیں تھے۔

ابنِ عربی اپنی اس خرافاتی کتاب کو رسول اللہؐ کی طرف نسبت دیتا ہے جو حدیث گھڑنے کے مترادف ہے۔(3) روایات میں جھوٹی حدیثیں گھڑنے کی مذمت آئی ہے۔(4)

حوالہ جات:

1۔ابنِ عربی، فصوص الحکم، جلد 1، صفحہ 139، دار الکتاب العربی، لبنان۔

2۔ حسن زادہ آملی، ممد الہمم در شرح فصوص الحکم، جلد 1، صفحہ 353، سازمان چاپ وانتشارات وزارت فرہنگ وارشاد اسلامی، ایران۔

3۔ حسن زادہ آملی، ممد الہمم در شرح فصوص الحکم، جلد 1، صفحہ 8، سازمان چاپ وانتشارات وزارت فرہنگ وارشاد اسلامی، ایران۔

4۔ سنی منابع میں بھی یہ بات آئی ہے کہ جعلی حدیث گھڑنے والے کا ٹھکانہ جہنم ہے: «لَا تَكْذِبُوْا عَلَيَّ فَإِنَّهُ مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ فَلْيَلِجِ النَّارَ».

أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب العلم، باب إثم من كذب على النبي ﷺ، 52/1، الرقم/106، ومسلم في الصحيح، المقدمة، باب تغليظ الكذب على رسول الله ﷺ، 9/1، الرقم/1،، وأحمد بن حنبل في المسند، 83/1، الرقم/629-630، والترمذي في السنن، كتاب العلم، باب ما جاء في تعظيم الكذب على رسول الله ﷺ، 35/5، الرقم/2660، وابن ماجه في السنن، المقدمة، باب التغليظ في تعمد الكذب على رسول الله ﷺ، 13/1، الرقم/31، والنسائي في السنن الكبرى، 457/3، الرقم/5911.

5. ابنِ عربی کے نزدیک فرعون مومن ہے

ابن عربی اپنی کتاب میں لکھتا ہے:

«وكان قرة عين لفرعون با الايمان الذي اعطاه الله عند الغرق فقبضه طاہرا مطهرا ليس فيه شي من الخبث لانه قبضه عند ايمانه قبل ان يكتسب شيئا من الاثام، والاسلام يجب ما قبله»

ترجمہ: ''اور فرعون کے لئے آنکھوں کی ٹھنڈک بسبب ایمان کے تھی۔ جو ایمان اللہ تعالیٰ نے اُسے غرق ہونے کے وقت عطا فرمایا تھا۔ پس اللہ تعالیٰ نے اس کی روح اس حال میں قبض کی کہ وہ طاہر و مطہر تھا اور کچھ بھی خبث اس میں باقی نہیں تھا۔ اس لیے اس کی روح اللہ نے ایمان کی حالت میں قبض کی جب کہ اس نے کوئی گناہ نہیں کیا تھا اور اسلام پہلے گناہوں کو محو کر دیتا ہے۔''(1)

ابنِ عربی کی تائید کرتے ہوئے ملا صدرا کا کہنا ہے:

«و يفوح من ہذا الكلام رائحة الصدق و قد صدر من مشكاة التحقيق و موضع القرب و الولاية»

ترجمہ: ''اس کلام سے سچائی کی بو آ رہی ہے اور یہ کلام نورِ حقیقت کے منبع اور قرب و ولایت کی جگہ سے صادر ہوا ہے۔''(2)

علامہ تنکابنی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

«و ہمچنین ملا صدری در تفسیر و غیر آن از تالیفات خود گفتہ کہ محی الدین ابن عربی گفت فرعون مات مومنا موحدا، از آن پس ملا صدرا گفتہ کہ و ہذا الکلام یشم منہ رائحۃ التحقیق، وانصاف اینکہ این سخن کفر است. چہ فرعون بضرورت دین کافر مردہ و نص قرآن دال است.»

یعنی مُلا صدرا خود اپنی تفسیر اور دوسری تالیفات میں کہتا ہے کہ محی الدین عربی نے کہا کہ فرعون موحد مومن مرا۔ پس مُلا صدرا کہتا ہے کہ اس کلام سے تحقیق کی بُو آرہی ہے۔ علامہ تنکابنی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ انصاف یہ ہے کہ یہ کلام کفر ہے کیونکہ فرعون بضرورت دین کافر مرا اور نص قرآن اس پر دال ہے۔(3)

حوالہ جات

1۔ فصوص الحکم، فص موسویہ، ص:309، مع شرح کاشانی، طبع ثانی؛

اسرار القدم ص523، اردو ترجمہ، ص: 400، طبع حیدر آباد، لاہور، فتوحات مکیہ، ج:2، ص: 410 طبع جدید بیروت۔

2۔ تفسیر سورۃ البقرہ، ج:3، ص:364، از ملا صدرا طبع دوم۔

3۔ علامہ تنکابنی، قصص العلماء، ص: 53، طبع ایران۔

6. ابنِ عربی اور مولوی رومی کی طرف سے حضرت ابو طالب علیہ السلام کی تکفیر

ابنِ عربی اپنی کتاب میں لکھتا ہے۔

«كما قال في حق اكمل الرسل واعلم الخلق واصدقهم في الحال "انك لا تهدى من احببت ولكن الله يهدي من يشاء" ولوكان للهمه أثر ولابد، لم يكن احد اكمل من رسول الله صلى الله عليه وسلم و لا أعلى و لا أقوى ہمّه منه، و ما أثَّرتْ فی إسلام أبی طالب عَمِّهِ و فيه نزلت الايه التي ذكرناہا ولذلك قال في الرسول انه ما عليه الا البلاغ»

ترجمہ: ''چنانچہ خود اللہ تعالیٰ نے اکمل المرسلین اور اعظم المخلوقین اور اصدق الحال اولین و آخرین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حق میں فرمایا کہ «إِنَّكَ لَا تَهْدِی مَنْ اَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِی مَنْ يَشَاءُ» (سورہ المؤمن، آیت 56)، یعنی جس کے اسلام کو تم محبوب رکھتے ہو اس کو تم ہدایت نہیں کر سکتے ہو لیکن اللہ جس کو چاہتا ہے، ہدایت کرتا ہے اور راہ حق پر لاتا ہے۔ اگر ہمت کو مستقل اثر ہوتا تو اپنے محل میں ضرور اثر کرتی اور ظاہر ہے کہ کوئی شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ہمت میں اکمل اور افضل اور اعلیٰ اور اقویٰ نہیں ہے اور اُن کے ساتھ بھی، ان کے چچا ابو طالب کے اسلام میں ہمت نے اثر نہ کیا اور انہیں کی شان میں یہ آیت نازل ہوئی ہے، جس کو میں نے اوپر ذکر کیا ہے۔ اور اسی واسطے اللہ نے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کی شان میں فرمایا ہے کہ 'آپ کا کام صرف تبلیغ ہے'۔''(1)

معروف صوفی شاعر مولوی رومی کہتا ہے:

صد دل و جان عاشق صانع شدہ

چشم بد یا گوش بد مانع شدہ

ترجمہ: سیکڑوں جان اور مال صانع کے عاشق ہوئے، بُری نظر یا بُرا کان مانع (بھی) بنا۔

خود یکی بو طالب آن عم رسول

می نمودش شنعۂ عرباں مہول

ترجمہ: ایک ابو طالب، وہ رسول کے چچا، جن پر ان عربوں کا طعن و تشنیع حاوی رہا۔

کہ چہ گویندم عرب کز طفل خود

او بگردانید دین معتمد

ترجمہ: کہ عرب مجھے کیا کہیں گے کہ اپنے بچے کی وجہ سے اس نے اپنا معتمد دین بدل دیا۔

گفتش اے عم یک شہادت تو بگو

تا کنم با حق خصومت بہر تو

ترجمہ: کہا کہ اے چچا! کلمۂ شہادت پڑھ لیجیئے تا کہ میں اللہ تعالیٰ سے آپ کی سفارش کروں

گفت لیکن فاش گردد از سماع

کل سر جاوز الاثنین شاع

ترجمہ: انہوں نے کہا: لیکن کانوں کان خبر پھیل جائے گی، جو راز دو سے بڑھا مشہور ہوا

من بمانم در زبان ابنِ عرب

پیش ایشان خوار گردن زین بسبب

ترجمہ: ان عربوں کی زبانوں پر میں اس سبب سے اُن کے نزدیک ذلیل قرار پاؤں گا

لیک اگر بودیش لطف ماسبق

کی بدے این بددلی باجذب حق

ترجمہ: لیکن اگر ان پر ازلی مہربانی ہوتی تو حق کی کشش کے سامنے یہ بددلی کب رہتی؟(2)

حالانکہ شیعہ عقیدہ کے مطابق محسن اسلام حضرت ابو طالب علیہ السلام مومنِ کامل تھے۔ جن کی شان میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوىٰ» (سورہ الضحیٰ، آیت 6) ''کیا اُس (اللہ) نے آپ کو یتیم نہیں پایا، پھر پناہ دے دی؟''، اس آیت میں اللہ تعالی فرما رہا ہے کہ میں نے حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو پناہ دی اور یہ چیز روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو جناب ابو طالب علیہ السلام نے نہ صرف پناہ دی بلکہ آپ کی مکمل حمایت اور بھرپور حفاظت بھی کرتے رہے۔ پورے قرآن میں اللہ تعالیٰ نے کہیں بھی کسی کافر کے فعل کو اپنا فعل نہیں کہا۔ اس کے برعکس اللہ تعالیٰ اپنے دشمنوں کے متعلق فرماتا ہے:

«يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَٱلْكُفَّارَ أَوْلِيَآءَ ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ.»(سورہ المائدہ، آیت 57)

ترجمہ: ''اے ایمان والو! جنہوں نے تمہارے دین کو ہنسی کھیل بنالیا ہے، وہ جو تم سے پہلے کتاب دیئے گئے، اور کافر، ان میں کسی کو اپنا دوست نہ بناؤ اور اللہ سے ڈرتے رہو اگر ایمان رکھتے ہو۔''

یہ حکم قرآن میں متعدد مقامات پر آیا ہے (سورہ التوبہ، آیت 23؛ سورہ الممتحنہ، آیت 1،...)۔

حوالہ جات

1۔ فصوص الحکم مع شرح خواجہ محمد پارسا، فص لوطیہ، ص 298، طبع جدید تہران؛

ترجمہ فصوص الحکم، ص: 402، مترجم بابا ذہین شاہ تاجی طبع کراچی؛ و ص: 296، مع شرح قیصری۔

(2) مثنوی دفتر: 6، ص: 561، طبع ایران و مترجم، ج: 6، ص: 32، طبع لاہور۔

7. ابنِ عربی اور شیخین کے بارے میں غلو

ابنِ عربی صوفی ایک غالی سنی ہے۔ وہ لکھتا ہے:

«نودی ع فی لیله إسراءه فی استیحاشه بلغه أبی بکر فآنس بصوت أبی بکر خلق رسول الله صلی الله علیه وسلم وأبو بکر من طینه واحده فسبق محمد صلی الله علیه وسلم...»

ترجمہ: ''پس عارف حال کے ساتھ الفت اور انس رکھتا ہے۔ حضور رسالتمآب صلی اللہ علیہ والہ وسلم کو معراج کی رات ان کے تحیر کے عالم میں ابو بکر کی زبان میں آواز دی گئی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم حضرت ابو بکر کی آواز کے ساتھ مانوس تھے۔ حضور رسالتماب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور حضرت ابو بکر کو ایک طینت سے پیدا کیا گیا ہے۔''(1)

ابنِ عربی ایک اور جگہ لکھتا ہے:

«و من أقطاب ہذا المقام، عمر بن الخطاب و أحمد بن حنبل. و لہذا قال- ص!- فی عمر بن الخطاب، یذکر ما أعطاه الله من القوه:" یا عمر! ما لقیک الشیطان فی فج إلا سلک فجا غیر فجک"- فدل (ہذا) علی عصمته، بشہاده المعصوم. و قد علمنا أن الشیطان ما یسلک، قط، بنا إلا إلی الباطل. و ہو غیر فج عمر بن الخطاب. فما کان عمر یسلک إلا فجاج الحق بالنص. فکان ممن لا تأخذه، فی الله، لومه لائم، فی جمیع مسالکه.- و للحق صوله»(2)

ترجمہ: ''عمر ابن خطاب اس مقام کے قطب ہیں۔ اس مقام کے اقطاب سے حضرت عمر بن الخطاب اور حضرت امام احمد بن حنبل مراد ہیں۔ اس لئے رسول رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عمر بن خطاب کی اس قوت کے حق میں فرمایا جو انھیں اللہ تبارک وتعالیٰ نے عطا فرمائی تھی کہ اے عمر شیطان جس راستے میں تجھ سے ملتا ہے اس راستے کو تبدیل کر لیتا ہے۔ تو یہ شہادتِ معصومؑ کے ساتھ حضرت عمر کی عصمت پر دلیل ہے۔ اور ہم جانتے ہیں کہ شیطان ہمارے ساتھ ہر گز نہیں چلتا مگر باطل کی طرف اور یہ راستہ حضرت عمر بن الخطاب کے راستے کے علاوہ ہے۔ پس نص کے ساتھ واضح ہوا کہ حضرت عمر راہ حق کے علاوہ نہیں چلتے اور آپ ان میں سے تھے جنہیں اللہ تبارک و تعالیٰ کے تمام راستوں میں کسی ملامت کرنے والے کی ملامت نہیں پکڑتی۔''(3)

حوالہ جات

1۔ فتوحات مکیہ، جلد 1، ص 111؛ مترجم جلد 1، ص 234، علامہ صائم چشتی، طبع فیصل آباد۔

2۔ فتوحات مکیہ، جلد 3، ص 252، عثمان محی، جلد 1، ص 358، سطر 27 تا 33، 4 جلدی طبع قدیم۔

3۔ فتوحات مکیہ، جلد 3، ص 295، مترجم علامہ صائم چشتی، طبع فیصل آباد۔

8. ابنِ عربی اور دسویں محرم کا روزہ

ابنِ عربی (متوفی 1240ء) کا تعلق اندلس سے تھا جہاں اُموی حکومت نے عاشور کے جشن کا رواج قائم کیا تھا اور یہ جشن آج بھی دس محرم کو میلے کے طور پر مراکش میں منایا جاتا ہے۔ اس روز خوبصورت لباس زیبِ تن کئے جاتے ہیں، مختلف مٹھائیاں اور حلوہ جات تقسیم ہوتے ہیں، بچوں کو تحائف دیئے جاتے ہیں اور کھیل کود کا اہتمام ہوتا ہے۔ ابنِ عربی کے دور میں شام و مصر پر بھی صلاح الدین ایوبی (متوفی 1193ء) کے ورثاء حاکم تھے۔ ایوبیوں نے ان علاقوں سے شیعی ثقافت کا خاتمہ کر کے عاشور کے جشن کا احیاء کیا تھا جو بنی امیہ کے اقتدار کا سورج ڈوبنے کے ساتھ متروک ہو گیا تھا۔

صوفیاء کے علمِ حضوری اور کشف و شہود میں کوئی حقیقت نہیں ہے۔ وہ جن چیزوں کو علمِ حضوری کہتے ہیں وہ ذہن پر بچپن کے ناگزیر تجربات کے نقوش ہوتے ہیں اور جسے وہ الہام کہتے ہیں وہ انکی خواہشات کی ذہنی بازگشت ہوتے ہیں۔ یہ ذہنی اختراعات کا مجموعہ ہوتے ہیں اور صوفیاء ان کو کشف و الہام اور خطا سے پاک علم کا نام اسلئے دیتے ہیں تاکہ اپنے خیالات کو خارجی حقائق پر پرکھنے اور ان کی تطہیر کی محنت سے بچا جا سکے۔ لہٰذا ابنِ عربی کے ہاں بھی جو کچھ ملتا ہے وہ اس ثقافت کا عکس ہے جس میں وہ پلا بڑھا، جس کے بارے میں اس نے تحقیق کر کے خوب و بد کو جدا کرنے کی زحمت گوارا نہ کی۔ اس کا واسطہ فلوطین (متوفی 270ء) اور اپنشاد کی تعلیمات سے بھی پڑا جو شمالی افریقہ میں زمانہ قبلِ اسلام سے ہی عام تھیں، تو یہ گویا اس کے نظریات کا حصولی منبع قرار پائیں۔ ابنِ عربی کے عرفان میں اس کو بچپن میں ملنے والی اُموی تربیت کی ایک جھلک اہلبیتؑ سے بغض کی شکل میں نظر آتی ہے۔

مثلاً وہ اہلبیتؑ کے بجائے صحابیوں کو آلِ نبیؐ قرار دیتا ہے۔(1) یہ وہی مغالطہ ہے جو سپاہِ صحابہ اور منکرینِ حدیث جیسے ناصبیتِ جدیدہ کے علمبرداروں کے ہاں بھی دیکھنے کو ملتا ہے۔

یومِ عاشور کا روزہ بھی ناصبیت کے مظاہر میں سے ایک ہے۔ چنانچہ اہلبیتؑ سے مروی روایات میں آیا ہے کہ اس دن روزہ رکھنا اور اسے مبارک سمجھنا جائز نہیں ہے۔اس موضوع پر متعدد روایات ہیں اور اختصار کے پیشِ نظر چند ایک کا ذکر حسبِ ذیل ہے:

1۔ امام رضاؑ سے دسویں محرم کے روزے کے بارے سوال ہوا تو آپؑ نے کہا: ابنِ مرجانہ کے روزے کے بارے میں کیا پوچھتے ہو؟اس دن آلِ زیاد نے قتلِ حسینؑ پر خوشی منانے کی غرض سے روزہ رکھا۔(2)

2۔امام جعفر صادقؑ سے کسی نے دس محرم کے روزے کا حکم پوچھا تو آپؑ نے فرمایا: یومِ عاشورا وہ دن ہے جب حسینؑ پر مصائب ٹوٹے، آپؑ اور آپکے ساتھی زمین پر اس طرح پڑے تھے کہ انکے بے کفن لاشے آپکے گرد بکھرے ہوئے تھے۔ کیا یہ لوگ اس دن روزہ رکھتے ہیں؟ خدائے کعبہ کی قسم! یہ درست نہیں ہے۔ جو اس دن کو مبارک سمجھتے ہوئے روزہ رکھے، اس کا انجام آلِ زیاد کے ساتھ ہو گا۔(3)

3۔امام باقرؑ سے عاشورہ کے روزے کی بابت سوال ہوا تو آپؑ نے کہا: یہ ان ایام میں سے ہے جس کا روزہ ماہِ رمضان کے روزے واجب قرار پانے پر متروک ہو گیا۔ متروک روزوں کو بجالانا بدعت شمار ہوتا ہے۔(4)

البتہ ابنِ عربی اس دن کو نہ صرف مبارک شمار کرتا ہے بلکہ اس کے روزے پر بھی تاکید کرتا ہے۔ فتوحاتِ مکیہ میں "الركبان أصحاب التدبير: شمائلهم و خصائصهم" کے عنوان سے باندھے گئے باب میں روز عاشورا کو بابرکت شمار کرتے ہوئے اسے ماہِ رمضان، لیلۃالقدر، روزِ جمعہ اور روزِ عرفہ کا ہم پلہ قرار دیتا ہے۔(5) آگے جا کر وہ ایک فصل قائم کرتا ہے، بعنوان "الصوم المندوب إليه"، اوراس میں دسویں محرم کے روزے کو بہت بافضیلت عمل قرار دیتا ہے۔(6) کچھ صفحات کے بعد ایک اور فصل "صوم يوم عاشوراء" بھی ہے جس میں دسویں محرم کو روزہ رکھنے والے کیلئے دو خاص تجلیوں کی نوید سنائی گئی ہے۔(7) آگے چلیں تو ایک فصل کا عنوان ہی یومِ عاشورا کے روزے کے فضائل ہے، "في فضل صوم يوم عاشوراء"، اور اسے سال بھر کے گناہوں کا کفارا قرار دیا گیا ہے۔(8) ابنِ عربی جسے عرفان کہتا ہے وہ اہلبیتؑ کے راستے اور ان کی منزل سے بالکل الگ ہے۔

حوالہ جات

1۔ابنِ عربی، فتوحاتِ مکیہ، جلد 1، صفحہ 545۔

« . . .أن آل الرجل في لغة العرب هم خاصته الأقربون إليه و خاصة الأنبياء و آلهم هم الصالحون العلماء بالله المؤمنون. . . »

2۔ طوسی، تہذیب الاحکام، جلد 4، صفحہ 301۔

3۔ کلینی، کافی، جلد 4، صفحہ 147، حدیث 7۔

4۔ کلینی، کافی، ج4، ص146، باب صوم عاشوراء و عرفہ، حدیث 4۔

5۔ فتوحاتِ مکیہ (عثمان یحیی)، ج3، ص290۔

«فانظر ما أشرف إذ حباہم الله من الزمان بأشرفه فإنها خير من ألف شهر فيه زمان رمضان و يوم الجمعة و يوم عاشوراء و يوم عرفة و ليلة القدر»

6۔ فتوحاتِ مکیہ (عثمان یحیی)، ج9، ص234۔

«و سأذكر من ذلك ما ہو مرغب فيه بالحال كالصوم في الجهاد و بالزمان كصوم الإثنين و الخميس و عرفة و عاشوراء و العشر و شعبان و أمثال ذلك»

7۔ فتوحاتِ مکیہ (عثمان یحیی)، ج9، ص301۔

«فكان لصاحبه مشهدان و تجليان يعرفهما من ذاقهما من حيث إنه صام يوم عاشوراء»

8۔ فتوحاتِ مکیہ (عثمان یحیی)، ج9، ص303۔

9. ابنِ عربی کا متوکل عباسی کو خلیفۃ اللہ قرار دینا

ابنِ عربی اہل اللہ میں سے غوث، قطب اور خلیفۃ اللہ کے بارے لکھتا ہے:

«يحوز الخلافةَ الظاهرةَ كما حاز الخلافه الباطنه من جهت المقام كأبى بكر و عمر و عثمان و على و الحسن و معاويه بن يزيد و عمر بن عبدالعزيز و المتوكّلِ و منهم من له الخلافه الباطنه خاصّه»(1) .

ابنِ عربی کہتا ہے کہ اقطاب میں سے کچھ خلافتِ ظاہری کے ساتھ ساتھ خلافتِ باطنی بھی رکھتے ہیں، جیسے ابو بکر و عمر و عثمان، پھر ابنِ عربی حضرت امیر المومنین علی علیہ السلام کو چوتھے نمبر پر گن کر امام حسن علیہ السلام کے بعد معاویہ بن یزید، عمر بن عبد العزیز اور متوکل عباسی جیسے ناصبی شخص کو خلیفۂ برحق، غوث اور قطب قرار دیتا ہے۔

جب کہ متوکل عباسی ناصبی کے متعلق شیعہ و سنی علمار قم طراز ہیں کہ وہ دشمنِ امیر المومنین و اولادِ امیر المومنین علیہم السلام تھا۔ اس نے حضرت امام علی نقی علیہ السلام پر بہت ظلم کیئے۔ درج ذیل کلام اس پر دال ہے۔

پانچ رجب 244 ہجری میں یعقوب بن اسحق نے، جو ابن سکیت کے نام سے مشہور تھے، وفات پائی۔ وہ متوکل کی اولاد کے استاد تھے۔ ایک دن متوکل نے اُن سے پوچھا کہ ”میرے دونوں بیٹے معتز اور مؤید تیرے نزدیک بہتر ہیں یا حسن و حسین علیہم السلام؟“، اس پر ابن سکیت نے حسنین علیہما السلام کے فضائل بیان کرنا شروع کر دیئے۔

متوکل نے حکم دیا کہ ترک اسے اپنے پاؤں کے نیچے روندیں اور اس کے پیٹ کو کچل دیں۔ چنانچہ ایسا ہی کیا گیا اور اسی سبب سے اُن کی وفات واقع ہوئی۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ انہوں نے متوکل کے جواب میں کہا کہ ''علی علیہ السلام کا غلام قنبر تجھ سے اور تیرے دونوں بیٹوں سے ہزار درجہ بہتر ہے۔'' تو متوکل نے حکم دیا کہ ان کی زبان گدی سے کھینچ لی جائے۔

اُن کو زیادہ سکوت اور خاموشی ہی کی وجوہ سے ابنِ سکیت کہا جاتا تھا. متوکل کے دور میں آلِ ابو طالب علیہم السلام پر اس قدر ظلم ہوئے کہ علوی خاندان کی عورتوں کے تمام لباس پرانے ہو کر پھٹ چکے تھے اور اُن کے پاس ایک ہی ایسا صحیح و سالم لباس تھا کہ جس میں وہ نماز پڑھ سکیں۔ بس جب وہ نماز پڑھنے لگتیں تو ایک ایک بی بی باری باری وہ لباس پہن کر نماز پڑھتی۔ 236 ہجری میں متوکل ناصبی نے حضرت امام حسین علیہ السلام کی قبر مبارک اور اُن مقابر کو جو اس کے ارد گرد واقع تھے، منہدم کروادیا۔

تمام قبریں تڑوادیں اور حکم دیا کہ زمین ہموار کر کے یہاں کاشتکاری کی جائے۔ لوگوں کو سخت صدمہ پہنچا۔ لوگ اُس سے شدید نفرت کرنے لگے اور اُس کو علی الاعلان ناصبی، یعنی دشمن اہلبیتؑ کہنے لگے۔ متوکل کو اس قدر بغض تھا کہ اسے اس بات کا رنج اور افسوس تھا کہ وہ حضرت امام حسین علیہ السلام کے قتل میں کیوں شریک نہ ہو سکا۔

247 ہجری کے واقعات نقل کرتے ہوئے محدث عباس قمی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں: ''اور اسی سال میں متوکل عباسی باغتر ترکی کے ہاتھوں مارا گیا اور صاحب حیواۃ الحیوان نے اُس کے قتل ہونے

کا سبب یہ لکھا ہے کہ متوکل امیر المومنینؑ سے دشمنی رکھتا تھا اور حضرت کی تنقیص کرتا تھا۔ ایک دن اپنی بدبخت عادت کے مطابق اس خبیث نے حضرت کا نام لیا اور آپ پر جسارت کی۔

اُس کا بیٹا مستنصر بھی اسی محفل میں موجود تھا۔ جب اُس نے سُنا تو اس کا رنگ متغیر ہو گیا اور اُس کو بہت غصہ آیا۔ متوکل نے اُسے گالی دی اور یہ شعر پڑھا:

غضب الفتى لابن عمه

راس الفتي في حرامه

ترجمہ: ''جو لڑکا اپنے چچازاد کے لئے غصہ میں آیا، اُس لڑکے کا سر اس کی ماں کی شرم گاہ میں جائے۔''

مستنصر اس توہین پر چراغ پا ہو گیا اور وہ اپنے باپ کے قتل کے درپے ہوا اور موکل کے مخصوص غلاموں میں سے چند غلام اس کو قتل کرنے کے لئے متعین کئے۔

ایک رات متوکل اپنے دوستوں کے ساتھ اپنے قصر میں شراب پینے میں مشغول تھا اور مستی اور نشے کی حالت نے اسے گھیر رکھا تھا کہ ایک غلام قصر میں داخل ہوا اور اس نے اس کے تمام مصاحبوں کو رخصت کر دیا۔ وہ سب کے سب چلے گئے سوائے فتح بن خاقان کے کہ وہ متوکل کے پاس رہ گیا۔ تب وہ غلام جو متوکل کو قتل کرنے کے لئے تیار کھڑے تھے، ننگی تلواریں لیے ہوئے اندر آ گئے اور متوکل پر ٹوٹ پڑے۔

فتح بن خاقان نے جب یہ حالت دیکھی تو وہ چلایا کہ وائے ہو! تم امیر المومنین کو قتل کرنا چاہتے ہو؟ اور یہ کہہ کر اس نے اپنے آپ کو متوکل کے اوپر گرادیا۔ غلاموں نے تلواریں کھینچ لیں اور فتح بن خاقان اور متوکل، دونوں پر پے درپے وار کرنے لگے اور بالآخر دونوں کو خون میں نہلا دیا۔

پھر وہ باہر چلے گئے اور مستنصر کے پاس جا کر اسے خلافت کا سلام پیش کیا۔ متوکل کا قتل رات کے وقت تین یا چار شوال 247 ہجری میں واقع ہوا۔(2)

حوالہ جات

1۔ فتوحاتِ مکیہ، ج:2، ص:6، طبع جدید۔ مکمل متن:

«وانفرد به في زمانه على أبناء جنسه وقد يسمى رجل البلد قطب ذلك البلد وشيخ الجماعة قطب تلك الجماعة ولكن الأقطاب المصطلح على أن يكون لهم هذا الاسم مطلقا من غير إضافة لا يكون منهم في الزمان إلا واحد وهو الغوث أيضا وهو من المقربين وهو سيد الجماعة في زمانه ومنهم من يكون ظاهر الحكم ويحوز الخلافة الظاهرة كما حاز الخلافة الباطنة من جهة المقام كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن ومعاوية بن يزيد وعمر بن عبد العزيز والمتوكل ومنهم من له الخلافة الباطنة خاصة ولا حكم له في الظاهر كأحمد بن هارون الرشيد السبتي وكأبي يزيد البسطامي وأكثر الأقطاب لا حكم لهم في الظاهر ومنهم رضي الله عنهم الأئمة ولا يزيدون في كل زمان على اثنين لا ثالث لهما الواحد عبد الرب والآخر عبد الملك والقطب عبد الله قال تعالى وإنه لما قام عبد الله يعني محمدا صلى الله عليه وسلم فلكل رجل اسم إلهي يخصه به يدعى عبد الله ولو كان اسمه ما كان فالأقطاب كلهم عبد الله والأئمة في كل زمان عبد الملك وعبد الرب وهما اللذان يخلفان القطب إذا مات

وبهما للقطب بمنزلة الوزيرين الواحد منهم مقصور على مشاهدة عالم الملكوت والآخر مع عالم الملك ومنهم رضي الله عنهم».

2۔احسن المقال، ج:2، صفحات: 272، 676تا679؛تاریخ بغداد، ج:7، ص:165؛تاریخ الخلفاء عربی، ص: 264، 265؛ مترجم، ص: 463، 465، از شمس بریلوی، طبع کراچی؛تاریخ یعقوبی، ج:3ص:208؛تاریخ کامل ابن الاثیر، ج:7، ص:11، 29؛تاریخ حبیب السیر، ج:2، ص: 269، طبع تہران؛البدایۃ والنہایہ، ابن کثیر، اُردو ج:10، ص:860، طبع کراچی؛تاریخِ طبری، ج:11، ج:6ص:44، چاپ مصرو بیروت مترجم، ج:9ص:57، طبع کراچی۔

10. ابنِ عربی کی شیعہ دشمنی

ابنِ عربی لکھتا ہے کہ اہل اللہ کی ایک جماعت ہے جسے ''رجبیون'' کہتے ہیں۔ یہ بلا کم و کاست چالیس افراد ہوتے ہیں۔ اُن کے متعلق مشہور ہے کہ رجب کی پہلی تاریخ کو وہ اتنے بوجھل ہو جاتے ہیں گویا اُن پر آسمان گر گیا ہو۔ وہ مطلقاً حرکت نہیں کر سکتے، ان کے دست و پا بالکل بے حس ہو جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ وہ آنکھ بھی نہیں گھما سکتے۔ پہلی رجب کو ان کی ایسی حالت ہوتی ہے پھر روز بروز یہ بوجھ ہلکا ہو جاتا ہے۔ جب شعبان شریف کا آغاز ہوتا ہے تو یہ لوگ بالکل ہلکے پھلکے ہو جاتے ہیں اور انہیں ہر قسم کی گرانی و ثقل سے خلاصی ہو جاتی ہے۔ اُن لوگوں کو رجب کے مہینے میں بے شمار کشف ہوتے ہیں۔ اُن کے دل تجلیوں سے منور ہوتے ہیں اور ان پر بہت سے اسرار غیوب کھل جاتے ہیں۔ شعبان میں یہ اسرار و رموز سلب ہو جاتے ہیں، لیکن بعض دفعہ بعض احوال سارا سال باقی رہتے ہیں۔

صوفی ابنِ عربی کا کہنا ہے کہ ایسے بزرگوں میں سے ایک کی میں نے زیارت کی ہے ''قد ابقی علیه کشف الروافض من اہل الشیعه سایر السنة فکان یراہم خنازیر'' جس پر رافضیوں کے احوال و واقعات روشن تھے۔ رافضی لوگ اُن کو خنزیر کی شکل میں نظر آتے ہیں۔

کبھی کبھی کوئی مستور الحال شخص اُن کے پاس سے گزرتا اور اُس کا مذہب رافضیوں کا مذہب ہوتا تو وہ اُسے بصورتِ خنزیر دیکھ کر بلا لیتے اور تائب ہونے اور رجوع الی اللہ کے لئے کہتے۔ وہ شخص تعجب میں پڑ جاتا۔

اگر وہ صدق دل سے توبہ کر لیتا تو وہ اُس رجبی بابے کو بصورت انسان نظر آتا اور آپ اس کی توبہ کی تصدیق کرتے۔ اگر بصدق دل تائب نہ ہوتا تو بصورت خنزیر ہی نظر آتا اور اسے اس کی دورغ گوئی پر مطلع کرتے اور کہتے کہ تم نے صدقِ دل سے توبہ نہیں کی۔

ایک دن چند آدمی مذہبِ شافعیہ چھوڑ کر اُس بزرگ کے پاس آئے۔ اُن میں سے کسی کو بھی رفض کی سمجھ بوجھ نہ تھی اور وہ شیعہ بھی نہ تھے۔ بلکہ بغیر کسی انگیخت اور اپنے فکر و نظر سے مذہبِ رافضیہ اپنا بیٹھے تھے اور ابو بکر و عمر کے برا ہونے کا عقیدہ رکھتے تھے اور حضرت علی علیہ السلام کی شان میں نہایت مبالغہ سے کام لیتے تھے۔

جب یہ دو مرتد اس رجبی بابے کے پاس آئے تو اس نے کہا کہ ان دونوں کو باہر نکال دو۔ انہوں نے باہر نکالنے کا سبب پوچھا تو کہا کہ تم مجھے بصورتِ خنزیر نظر آتے ہو اور میرے اور اللہ کے درمیان ایک راز ہے جس سے رافضی لوگ مجھے سور کی شکل میں نظر آتے ہیں۔

انہوں نے اس وقت غیر اعلانیہ توبہ کر لی تو بابے نے کہا کہ اب تم مجھے انسان لگتے ہو۔ وہ اس حقیقتِ حال سے بہت متعجب ہوئے اور مکمل طور پر اس مسلک سے توبہ کر لی۔ (1)

حوالہ:

1۔ ابنِ عربی، فتوحاتِ مکیہ، ج:2، ص:8، طبع بیروت جدید؛ شواہد النبوت، صوفی جامی، ص:273و274، مترجم بشیر حسین ناظم طبع لاہور۔

متفرق شخصیات

1. قاضی طباطبائی: پیر نہیں اڑتے، مرید اڑاتے ہیں

اہلسنت مولوی صاحبان کی طرف سے عبد القادر گیلانی (متوفی 1166ء) کی مضحکہ خیز کرامات سنا کر عوام کے ذہنوں کو ناکارہ بنانے کا سلسلہ کافی عرصے سے چلا آ رہا ہے۔ انہیں غوث پاک یا غوث اعظم کہا جاتا ہے۔ گیارہویں شریف انہی سے منسوب ہے۔ شیخ مرتضٰی مطہری نے بھی انہیں چھٹی صدی کے عارفوں میں گنا ہے۔ اردو میں شائع ہونے والی کتاب ''سیر و سلوک'' میں لکھا ہے:

''عبد القادر گیلانی: دنیائے اسلام کی اختلافی شخصیت ہیں۔ صوفیہ کا سلسلہ قادریہ انہیں سے منسوب ہے۔ ان کی قبر بغداد میں مشہور و معروف ہے۔ یہ ان لوگوں میں سے ہیں جن سے اول اول بلند بانگ دعوے نقل کیے گئے۔ ساداتِ حسنی میں سے ہیں۔ یہ 560 یا 561 ہجری میں فوت ہوئے۔''

البتہ گذشتہ تیس چالیس سالوں میں برصغیر میں شیعہ علماء کا لباس پہنے ہوئے ایسے آغا صاحبان منبر پر آئے ہیں جو جہالت میں ذاکرین سے کم نہیں ہیں۔ یا تو یہ منبر سے ایرانی اخباروں کے کالمز اور حالات حاضرہ کے تجزیئے سناتے رہتے ہیں، یا پھر مختلف جھوٹی کہانیاں سنا کر بانیانِ مجالس سے بھاری نذرانے لیتے ہیں۔ ان لوگوں نے آغا قاضی طباطبائی (متوفی 1947ء) اور ان کے سلسلے کے عارفوں کی جھوٹی کرامات سنانے کا سلسلہ شروع کر رکھا ہے۔ یوں قاضی صاحب تصوف زدہ شیعوں کیلئے گیارہویں والا پیر اور غوث پاک بن چکے ہیں۔ مثال کے طور پر آغا علی مرتضٰی زیدی فرماتے ہیں:

''ایک شخص ان کا شاگرد بنا جو خود بڑا کوئی کرامات دکھانے کا ماہر انسان تھا۔
قاضی ایک جگہ چل رہے تھے، وہ ساتھ ساتھ چلنے لگا اور کہنے لگا کہ میں نے آپ کا

بہت نام سنا ہے۔ اب اتنی عمر گزار دی ہے تو چاہتا ہوں کہ آپ میری تربیت کریں۔ انہوں نے کہا کہ ہاں میں تربیت تو کرتا ہوں۔ اب یہ بالکل فری سٹائل میں کام کرنے والے آدمی تھے۔ لنگڑے تھے، لاٹھی ہاتھ میں ہوتی تھی۔ کوئی ان کا حال حلیہ دیکھے تو شاید سلام بھی نہ کرے۔

اتنی عجیب حالت میں رہے زندگی بھر، اور اسی حالت میں سب کچھ جاننے والے تھے۔ وہ ساتھ ساتھ چل رہے ہیں، ساتھ ہی ایک نہر چل رہی ہے جو نجف سے کربلا کے راستے میں پڑتی ہے۔ وہ جو نیا شاگرد بننا چاہتا تھا، عمر رسیدہ آدمی، اب یہ جانتے ہیں یہ آدمی کون ہے۔ کہنے لگے، بتاؤ کماتے کہاں سے ہو؟ اس نے کہا کہ اس کا کیا ذکر ہے؟ کہا میری تربیت میں جو بھی رہتا ہے تو جب تک وہ حلال نہیں کماتا، اور اپنی محنت سے نہیں کماتا، میں اس کو اپنا شاگرد نہیں بناتا۔

اچھا یہ اپنے ہر شاگرد سے یہ کہتے تھے کیا؟ نہیں! تو اس سے کیوں کہہ رہے تھے؟ اس نے خود بعد میں بتایا۔ کہنے لگا اصل میں انہوں نے مجھے اسلئے کہا تھا کہ بہت عرصے سے میرے اندر ایک کرامت آگئی تھی۔ جو میں سوچتا تھا، وہ مجھے مل جاتا تھا۔ میں سوچتا تھا کہ آج دوپہر مجھے مچھلی کھانی ہے، تو پھر مچھلی نے آنا ہے۔ میں نے سوچا کہ جب خود ہی خدا بھیج رہا ہے تو مجھے کمانے کی ضرورت ہی نہیں۔ میں کوئی حرام کام نہیں کروں گا، صرف سوچوں گا کہ یہ چاہئے، مل جائے گا۔ بلاوجہ کمانے کی کیا ضرورت ہے؟ اپنا وقت عبادتوں پہ لگاتا تھا۔

انہوں نے پہلا سوال اس سے یہ کیا، کماتے کہاں سے ہو؟ اس نے ٹالنے کی کوشش کی کیوں کہ اسے بھی سمجھ آگیا تھا کہ ان کو پتا چل گیا ہے کہ میں کیا کر رہا ہوں۔ کہنے لگے کہ جب تک کوئی حلال نہیں کماتا تو میں اسے ساتھ نہیں رکھتا۔ اب وہ کیا کرتا؟ اس نے یوں اپنے استاد کو دیکھا اور ایک مچھلی کود کر دونوں کے سامنے گر گئی۔ کہا ایسے کماتا ہوں۔

جو چاہتا ہوں ہوتا ہے۔ دیکھیں ابھی میں نے چاہا مچھلی آئے، مچھلی کود کے سامنے آ گئی۔ انہوں نے مچھلی ہاتھ میں اٹھائی، پانی میں ڈالا اور کہا کہ اگر ہمارے ساتھ چلنا ہے تو نہیں ہو پائے گا۔ کہتا ہے میں سارے راستے کوشش کرتا رہا کہ دوبارہ مچھلی آئے، نہیں آئی"!

آغا نصرت بخاری فرماتے ہیں:

"آیت اللہ قاضی طباطبائی، جو علامہ طباطبائی کے استاد ہیں، آیۃ اللہ بہجت کے استاد ہیں، انہیں چالیس سال کوئی مکاشفہ نہیں ہوا۔ چالیس سال کے بعد کچھ کھلا تو اتنا کھلا کہ خود توحید کے پہاڑ بن گئے۔ جب بھی کوئی مولائے کائناتؑ کے حرم میں سوال کیلئے آتا تھا تو اندر سے جواب آتا تھا قاضی کے پاس جاؤ۔ اس مقام پہ پہنچے۔ آپ نجف اشرف جائیں تو وادیٔ سلام میں ان کی مرقدِ مبارک ہے۔ جن کو زیارت کی توفیق ہوئی ہے وہ جانتے ہوں گے۔

یہ آج کے زمانے کے ہیں، عزیزانِ محترم! ان کا ذکر کیوں کرتا ہوں؟ کیوں کہ بعض اوقات ہم کہتے ہیں کہ ہم آئمہؑ جیسے تو نہیں ہو سکتے، ان کے اصحاب جیسے تو نہیں ہو سکتے، تو آج کے علماء جیسے تو ہو سکتے ہیں۔ یہ بھی اسی زمانے کے لوگ تھے۔

آیت اللہ قاضی طباطبائی کیلئے مشہور ہے کہ ان کی والدہ نے کہا کہ تمہاری زوجہ کی بہن کا رشتہ آیا ہے، تمہاری نظر میں وہ کیسی ہے؟ کہا میں نے اسے کبھی دیکھا نہیں۔ کہا اٹھارہ سال سے ایک ہی دستر خوان پر کھانا کھا رہے ہو، تم نے اسے دیکھا نہیں؟ جب سڑک پہ چلتے تھے، کوئی نامحرم آئے تو خود بخود راستہ مڑ جاتا تھا۔

عزیزانِ محترم! خود مکاشفے میں کہتے ہیں کہ میں نے گلی کے کونے پر ایک بوڑھے شخص کو دیکھا۔ محاسن، داڑھی اس کی، سفید تھی۔ کہتے ہیں کہ میں پہچان گیا کہ یہ شیطان ہے، ابلیس ہے۔ میں نے اسے بولا کہ میرا پیچھا چھوڑ دو۔ اب میں بوڑھا ہو گیا ہوں۔ شیطان نے اپنے پاؤں کی طرف اشارہ کیا اور کہا ادھر دیکھو۔ وہاں دیکھا کہ ایک پہاڑی ہے جس کی چوٹی پر میں کھڑا ہوں۔ یعنی اونچائی پر، کمال تک، پہنچا ہوا ہوں۔ شیطان نے اشارہ کیا کہ اس چوٹی کے برابر میں کھائی ہے۔ اگر اب بھی تم نے ذرا سی غفلت کی، میں تمہیں نیچے پھینک دوں گا۔ اور ہم لوگ؟ ہمیں تو پتا بھی نہیں کہ شیطان ہے بھی یا نہیں"!

شیطان کی طرف سے کسی سے ملاقات کر کے اسے نیکی کی نصیحت کرنے کی ایک من گھڑت داستان فارسی کے معروف شاعر رومی نے بھی لکھی ہے:

در خبر آمد کہ آن معاویہ

خُفتہ بُد در قصر، در یک زاویہ

قصر را از اندرون در بستہ بود

کز زیارت ہای مردم خستہ بود

ناگہان مردی وَرا بیدار کرد

چَشم چون بگشاد، پنہان گشت مرد

گفت: اندر قصر کس را رَہ نبود

کیست کین گستاخی و جرأت نمود

کرد برگشت و طلب کرد آن زمان

تا بیابد ز آن نہان گشتہ نشان

از پَس در مُدبری را دید کو

در درو، پردہ نہان می کرد رُو

گفت: ہی کیستی؟ نام تو چیست؟

گفت: نامم فاش، ابلیس شقی است

گفت: بیدارم چرا کردی بہ جِد؟

راست گو با من، مگو بر عکس وضد

گفت: ہنگامِ نماز آخر رسید

سویِ مسجد زود می باید دوید

عَجِّلوا الطّاعاتِ قبلَ الموت گفت

مُصطفیٰ چون دُرِ معنی می بِسُفت

ترجمہ: ''کہا گیا ہے کہ معاویہ صاحب اپنے محل کے ایک کونے میں مزے سے سو رہے تھے۔ محل کے دروازے اندر سے بند تھے کیونکہ وہ کسی سے ملنا نہیں چاہتے تھے۔ وہ گہری نیند میں تھے کہ اچانک ایک شخص نے جگا دیا۔ معاویہ صاحب اٹھے اور کہا کہ محل میں کسی کو اندر آنے کی اجازت نہ تھی، کون ہے یہ گستاخ؟ پھر اس شخص کو سارے کمرے میں ڈھونڈا، یہاں تک کہ اس چھپے شخص کا پتہ چل گیا جو پردے سے اپنا منہ چھپائے ہوئے تھا۔ اس سے کہا، تو کون ہے، تیرا نام کیا ہے؟ اس شخص نے جواب دیا کہ میرا نام سب کو پتا ہے، میں ابلیس ہوں۔ پوچھا کہ تو نے مجھے کیوں جگایا، سچ سچ کہو، جھوٹ مت بولنا۔ اس نے کہا حضرت! نماز باجماعت کا وقت ختم ہونے کو ہے، آپ کو مسجد جانا

چاہیئے۔ خود حضرت محمد مصطفیٰؐ نے فرمایا ہے کہ عبادت میں جلدی کرو قبل اس کے کہ وقت نکل جائے۔''

حقیقت کیا ہے؟

حوزہ علمیہ قم کے استاد آیۃ اللہ رحمتی سے ایک طالب علم نے پوچھا کہ علماء کے بارے میں جو کرامات سنائی جاتی ہیں، بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ سب خود ساختہ کہانیاں ہیں؟ انہوں نے کہا کہ بالکل من گھڑت ہیں۔ جیسا کہ آغا قاضی طباطبائی کی کرامات، یہ جناب مرشدی عتبات میں ہمارے ساتھ تھے۔ وہاں ایسی کوئی بات نہیں سنی۔ لیکن جب ہم ایران آئے تو دیکھا کہ ان کو عرشِ اعلیٰ پر پہنچادیا گیا ہے۔ غلو پر مبنی عجیب و غریب قصے بنادیئے گئے ہیں۔

یہی معاملہ آغا محمد علی شاہ آبادی کا بھی ہے۔ ان کے بارے میں بھی صوفیانہ جھوٹ پھیلائے جاتے ہیں لیکن ان کے فرزند جناب نصر اللہ شاہ آبادی نے ان کی کرامات کا انکار کیا ہے۔

2. جناب محمد حسین طباطبائی اور اُپنشدوں کی تعلیمات

حالیہ انٹرویو میں جناب محمد حسین طباطبائی کے شاگرد ڈاکٹر دینانی نے کہا ہے کہ:

"طباطبائی صاحب کے اسفارِ اربعہ کے یومیہ دروس میں فلسفے کا شغف رکھنے والے سب طلاب آیا کرتے تھے۔ پھر انہوں نے جا کر شرارت کی کہ اسفار طلبہ کو بے دین بنا رہی ہے۔ آقائے بروجردی نے طباطبائی صاحب کو منع کر دیا۔ جناب مرتضٰی جزائری نے بہبہانی صاحب سے بات کی جو شاہ سے رابطے میں تھے۔ انہوں نے فون کرایا تاکہ فلسفے کا درس بند نہ ہو۔ اسفار تو نہیں، شفاء کے درس کی اجازت مل گئی۔ کیونکہ اسفار زیادہ صوفیانہ کتاب تھی۔ بڑا مشکل وقت تھا۔

سوال: استاد طباطبائی اُپنشد کیوں پڑھاتے تھے؟

جواب: رات کا درس ان کی فلسفہ دانی کا نچوڑ ہوتا تھا۔ ہم سوال کرتے، مشکل سوالات پوچھتے، وہ جواب دیتے۔ فرانس سے ہنری کوربن بھی ایک عرصہ تک آتا رہا۔

سوال: اُپنشد سے اس فلسفے اور عرفان کا کیا تعلق تھا؟

جواب: ہندوؤں کے اُپنشدوں کی بہت تعریف کرتے تھے۔ ان کی اسلام کے عرفان سے مطابقت پیدا کیا کرتے تھے۔"

ایک طرف جناب محمد حسین طباطبائی اُپنشدوں کی تعلیمات کو اسلامی خداشناسی سے تطبیق دے رہے تھے تو دوسری جانب تفسیر المیزان میں پہلے ایک ہزار سال کے سبھی مسلمانوں کی خداشناسی کو

نادرست قرار دیتے ہیں۔ (طباطبائی، تفسیر المیزان، جلد 6، ص 104) آیۃ اللہ العظمیٰ صافی گلپائگانی نے اپنی کتاب ''نگرشی بر فلسفہ و عرفان'' میں جناب طباطبائی کے مغالطوں کو دلائل سے رد کیا ہے۔

3. آغا حسن زادہ آملی کے انحرافات—علامہ ڈاکٹر سید محسن طیب نیا

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

صلی اللہ علیٰ محمد وآلِہ الطاہرین

حسن زادہ آملی (متوفی 2021ء) کے بارے بہت کچھ کہا جاتا ہے۔ میں اپنی ذمہ داری سمجھتا ہوں کہ یہاں کچھ حقائق کو سامنے لاؤں چاہے کچھ لوگوں کو برا لگے۔

بہت سے لوگ حسن زادہ آملی صاحب کو علامہ ذوالفنون، چوٹی کا خداشناس اور روحانیات کا ماہر کہہ رہے ہیں۔ یہ صاحب جب زندہ تھے، ان کی شان میں جلسے منعقد کئے گئے۔ انہیں بے مثل عالم کے طور پر پیش کیا جاتا رہا۔ ان کی مخالفت بھی ہوئی اور کہا گیا کہ یہ اہلبیتؑ کی توحید سے دور تھے۔ میں نے چونکہ کئی سال اہلبیتؑ کے نظریۂ توحید پر تحقیق کی، میرے استاد اور باقی ہم عقیدہ افراد کیلئے واضح ہے کہ حسن زادہ آملی نے توحید اور معارف کے بارے ستر سال جو کچھ کہا وہ خدا کی وحی سے بالکل کوئی مطابقت نہیں رکھتا۔ یہ اسلام اور ادیانِ الٰہی میں بیان کی گئی توحید نہیں ہے۔

جو خیالات ان صاحب نے ساٹھ ستر سال پھیلائے اور اب ان کے شاگرد جس چیز کی ترویج کر رہے ہیں، تصوف ہے۔ صوفیوں کی توحید، وحدت شخصیِ وجود یا وحدت وجود و موجود، ہی کو یہ لوگ پھیلا رہے ہیں۔ شیخ صدوقؒ سے علامہ مجلسیؒ تک، اور محقق حلیؒ سے علمائے معاصر تک نے اس کے بارے جو کہا اسے پڑھیں۔ وحدت وجود کو توحید کی ضد قرار دیا گیا ہے۔ اس کا وحی کی روشنی سے کوئی تعلق نہیں!

وجود کی وحدتِ شخصی یہ ہے کہ کائنات میں مطلق طور پر ایک ہی وجود ہے جو اتر کر مخلوقات کی شکل میں بٹ گیا ہے۔ وہ مخلوقات کی صورت میں متنزل و متعین ہوا ہے۔ یعنی وجودِ مطلق مرحلوں اور تعینات سے دوچار ہوتا ہے، محدود ہوتا ہے تا کہ بصورتِ اشخاص و اشیاء جلوہ گر ہو۔

انہوں نے اپنے تئیں جو بہترین مثال دی ہے وہ سمندر کی لہروں کی ہے۔ کہتے ہیں سمندر کو دیکھو، اس کی امواج عین سمندر ہی ہیں (جبکہ ہر دو مرکب ہیں)۔ اسی طرح مظاہرِ فطرت بھی امواج ہیں جو ذاتِ الٰہی سے پھوٹی ہیں۔ یہ بس ہمارا گمان ہے کہ یہ خدا سے مختلف ہیں، گوناگوں ہیں۔ یہ ظاہراً ایسی ہیں لیکن ایک عرفانی اور عمیق نگاہ سے دیکھیں تو جیسے موج خود سمندر ہی ہے، سبھی اشیاء عینِ خدا ہیں۔

وحدتِ شخصیِ وجود میں خدا کے مرحلۂ تنزل، جو تجلی یا ظہور ہے، میں خدا اپنی ذات کو موجودات کی شکل میں متعین کرتا ہے اور کوئی موجود ایسا نہیں جو خدا کی ذات میں حصہ دار نہ ہو۔

لیکن وحی میں بیان شدہ معارف کے مطابق خدا خالق ہے، ایجاد کرتا ہے۔ عدم سے، لا من شئ خلق کرتا ہے۔ نہ کہ اپنی ذات کو مخلوقات کی شکل میں کائنات میں بکھیرے۔

حسن زادہ آملی کے مطابق اس کی غیرت کا تقاضا ہے کہ اس کائنات میں اس کا غیر موجود نہ ہو، پس وہ خود جملہ اشیاء ہو گیا۔ غیرتِ خدا اس کا موجب بنی کہ اس کے سوا دنیا میں کچھ نہ ہو۔ یہ عقیدہ سبھی عقلی دلائل اور شرعی نصوص کے خلاف ہے۔

سیکڑوں احادیث میں آیا ہے کہ خدا کائنات سے الگ ہے۔ عالم مخلوق ہے جسے اللہ نے لا من شئ خلق کیا ہے۔ اگر کائنات ذاتِ پروردگار کا نزول اور تعین ہو، اس کا مطلب یہ ہو گا کہ ذاتِ خدا متجزی

ہے، مرکب ہے۔ خدا کو مرکب کہنا اصل میں اللہ کا انکار ہے۔ علمائے شیعہ نے اس غیر توحیدی، بلکہ ضدِ توحید تفکر کی مخالفت کی ہے۔

کچھ لوگ ان صاحب کی مدح سرائی کرتے ہوئے انہیں توحید کی بلندی پر پہنچا ہوا کہہ رہے ہیں۔ میں ان صاحب کی بعض باتیں یہاں بیان کرتا ہوں، آپ خود فیصلہ کریں۔ یہ آخری دم تک ابنِ عربی کے مرید رہے۔ میں نے اپنی کتاب ''ابنِ عربی از نگاہی دیگر'' میں سیکڑوں صفحات ابنِ عربی کے انحرافات پر لکھے ہیں۔

ابنِ عربی فصِ موسویہ میں فرعون کو خودِ خدا قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فرعون کا یہ کہنا کہ انا ربکم الاعلی، صحیح تھا۔ قرآن اس بات کو باطل کہتا ہے لیکن ابنِ عربی کہتا ہے کہ فرعون کا ظاہر انسانی تھا لیکن اس کی ذات اور ہویت اور واقعیت خود خدا تھی۔

«فصحّ قوله – أنا ربّكم الأعلى – و إن كان عين الحق فالصورة لفرعون» (1)

حسن زادہ آملی نے اپنی کتاب ''ممد الہمم'' میں اس کی تائید کی۔ ابنِ عربی فصوص الحکم کی فصِ موسویہ میں کہتا ہے کہ فرعون کی جان پاکی کی حالت میں نکالی گئی، جب اس میں کوئی خباثت باقی نہ رہی تھی اور وہ ایمان کی حالت میں تھا۔

«فَقَبَضَهُ طاهِراً مُطَهَّراً لَيسَ فيهِ شَيءٌ مِنَ الخُبثِ لِاَنَّهُ قَبَضَهُ عِندَ ايمانِهِ قَبلَ اَن يَكتَسِبَ شَيئاً مِنَ الاثامِ».(2)

خدا کہتا ہے کہ فرعون کافر مرا۔ یہ قرآن کے خلاف کہتا ہے۔ حسن زادہ آملی ممد الہمم میں قرآن کے بجائے ابنِ عربی کے کفر آمیز موقف کی حمایت کرتے ہیں۔(3)

ان لوگوں کے نزدیک انسان کسی چیز کو بھی مان کر اس کی عبادت کرنے لگے تو ایسا کرنا درست ہے۔ ابنِ عربی فتوحاتِ مکیہ میں کہتا ہے کہ:

عقد الخلائق فی الاله عقائداً

و انا اعتقدت جمیع ما اعتقدوا(4)

یعنی خلائق معبود کے بارے گوناگوں عقائد رکھتے ہیں۔ کوئی بت، کوئی سورج، تو کوئی گائے کی پوجا کرتا ہے۔ کوئی اللہ کی عبادت کرتا ہے۔ میرا عقیدہ ہے کہ یہ سب ٹھیک کر رہے ہیں کیوں کہ کائنات میں خدا کے سوا کچھ ہے ہی نہیں!

قرآن بت پرستی کو باطل قرار دیتا ہے۔ محمود شبستری گلشنِ راز میں کہتا ہے کہ مسلمان اگر جانتا کہ بت کیا ہے تو سمجھتا کہ دین بت پرستی میں ہے۔

مسلمان گر بدانستی کہ بت چیست

بدانستی کہ دین در بت پرستی است

شارحین کہتے ہیں کہ خدا زمین پر بت کی صورت میں ظاہر ہوا۔ بت کی پوجا ان کی نظر میں عین خدا پرستی ہے۔ کیا دین یہ کہتا ہے؟ یہ دین کا انکار اور تمسخر نہیں تو کیا ہے؟

ابنِ عربی فصوص الحکم کی فصِ ہارونیہ میں لکھتا ہے کہ موسیٰؑ جب غائب ہوئے اور پھر واپس آئے اور دیکھا کہ لوگ گوسالہ پرست ہو چکے ہیں، تو اپنے بھائی ہارونؑ سے اس لئے ناراض ہوئے کہ انہوں نے گوسالہ پرستی سے روکا تھا۔ وہ سامری کی تائید اور مدح کر کے ہارونؑ کی مذمت کرتا ہے۔ اس حد تک قرآن میں معنوی تحریف کرتا ہے۔ آیتِ قرآن کا مفہوم پوری طرح الٹ کر رکھ دیتا ہے۔ کہتا ہے کہ موسیٰؑ اس لئے ہارونؑ سے ناراض ہوئے کہ انہوں نے معرفت نہ رکھنے کی وجہ سے بچھڑے کی پوجا کا انکار کیا تھا۔ (5)

آغا حسن زادہ آملی اپنی کتاب ممد الہمم میں اس بات کی تائید کرتے ہیں اور اسے ولایت کا راز قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ: «جمیع عبادت ہا، عبادت حق تعالیٰ است»۔ (6) سبھی عبادتیں، اللہ کی عبادتیں ہیں۔ کیا ایسا ہی ہے؟ وہ کہتے ہیں کہ شیخ ابنِ عربی ولایت کے اسرار بیان کر رہا ہے۔ کیا بت پرستی ولایت کا راز ہے۔ ولایت کا مذاق بنا رکھا ہے۔

قرآن یہ کہتا ہے کہ موسیٰؑ اس لئے غصے میں آئے کہ وہ گمان کر رہے تھے کہ بھائی نے میرے پیچھے کوتاہی کی ہے۔ اور اس وجہ سے لوگ بچھڑے کی پوجا میں پڑ گئے ہیں:

«قَالَ يٰهٰرُوْنُ مَا مَنَعَكَ اِذْ رَاَيْتَهُمْ ضَلُّوْٓا. اَلَّا تَتَّبِعَنِ ۭ اَفَعَصَيْتَ اَمْرِيْ.»(7)

ترجمہ: ''موسیٰ نے کہا: اے ہارون! جب آپ دیکھ رہے تھے کہ یہ لوگ گمراہ ہو رہے ہیں، تو میری پیروی کرنے سے آپ کو کس چیز نے روکا؟ کیا آپ نے میرے حکم کی نافرمانی کی؟''

ایسا نہیں کہ سامری کا کام درست تھا اور ہارونؑ نے لوگوں کو گوسالہ پوجنے نہ دیا، کچھ کو روک لیا۔ کیا قرآن یہ کہہ رہا ہے؟ ان کے خیال میں سب کچھ حق ہے، شیطان بھی خدا کی ذات کا حصہ ہے۔ اسے توسید الموحدین قرار دیتے ہیں۔ اونٹ رے اونٹ تیری کون سی کل سیدھی!

آغا حسن زادہ آملی الٰہی نامہ میں صراحت سے لا الٰہ الا اللہ کی نفی کرتے ہیں، جو انبیاءؑ کا بلند ترین شعار تھا۔ خدا نے خود لا الٰہ الا اللہ کی شہادت دی ہے: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ»۔(8) حدیث میں آیا ہے کہ خدا فرماتا ہے: کلمۂ لا الٰہ الا اللہ میرا قلعہ ہے، جو اس میں داخل ہو گیا، میرے عذاب سے بچ گیا۔(9)

الٰہی نامہ میں ہے کہ:

«الٰہی از گفتن نفی واثبات شرم دارم کہ اثباتیم؛ لاالہ الا اللہ را دیگران بگویند، اللہ را حسن .»

الٰہی! نفی اور اثبات سے شرماتا ہوں، کیونکہ اثباتی ہوں۔ لوگ کہیں لا الٰہ الا اللہ، حَسن کہے، اللہ۔ گویا دوسرے لوگ معرفت نہیں رکھتے اسلئے لا الٰہ الا اللہ کہیں۔ میں وحدت وجود کو مانتا ہوں، دنیا میں خدا کے سوا کچھ نہیں۔ یہ شیطان اور نجس چیزوں کو بھی عینِ خدا کہتے ہیں، معاذ اللہ!۔ یہ کوئی الزام تراشی نہیں، ان کے ہزاروں اقوال شاہد ہیں۔

لا الٰہ الا اللہ کے مطابق اللہ ہے، باقی موجودات بھی ہیں۔ سب موجودات میں صرف اللہ لائقِ عبادت ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ سبھی موجودات خدا ہیں۔ اس کا غیر کوئی نہیں۔ پس باقی لوگ کہیں لا الٰہ الا اللہ، کیونکہ وہ معرفت نہیں رکھتے۔ یہ عارف صاحب صرف اللہ کہیں گے۔ اس سے بڑھ کر لا الٰہ الا اللہ کا انکار کیا ہو گا؟

آغا حسن زادہ آملی الٰہی نامہ ہی میں کہتے ہیں:

«الٰہی، تا بہ حال می گفتم (لا تأخُذُهُ سِنَةٌ و لا نَوم–بقرہ/255.) اکنون مرا ہم.»

یعنی الٰہی، پہلے میں یہ کہتا تھا کہ اللہ کو نہ اونگھ آتی ہے اور نہ نیند، اب مجھے بھی نہ اونگھ آتی ہے اور نہ نیند!

آئمہؑ نے کب ایسی بات کہی ہے؟

مزے کی بات یہ ہے کہ یہ صاحب اپنی عمر کے آخری سات آٹھ سالوں میں ہوش و حواس کھو بیٹھے تھے۔ بشر کی کیا حیثیت ہے کہ یہ کہے کہ مجھے نہ اونگھ آتی ہے نہ نیند!

یہ لوگ ٹیڑھی راہ پر چل نکلے ہیں اور ان کے شاگرد زمانِ ظہور تک نجانے کتنے لوگوں کو منحرف کریں گے۔ انکے برجستہ ترین شاگرد آغا صمدی آملی کی ایک کتاب ہے، مراتبِ طہارت، یہ کتاب خرافات کا مجموعہ ہے۔ طہارتِ نفس کے نام پر فضول باتوں کا طومار باندھا گیا ہے۔

مثلاً صفحہ 194 سے 297 تک پڑھیں۔ کہتے ہیں کہ کافر خدا کی آیات کا خزانہ ہوتا ہے۔ اسے ہاتھ لگانے سے پہلے باشعور ہونا ضروری ہے۔ پہلے جاؤ وضو کرو، پھر کافر کو چھونا! وحدت الوجود کے مطابق کافر بھی خدا کی ذات کا حصہ ہے۔

کچھ عرصہ پہلے انہی آغا صمدی آملی کی ایک خفیہ محفل میں گفتگو کی ریکارڈنگ سامنے آئی تھی جس میں کہہ رہے تھے کہ یزید اور شمر ہم سے پہلے جنت جائیں گے کیوں کہ یہی امام حسینؑ کے نیک

راستے پر چل کر شہید ہونے کا سبب ہوئے۔ اور یہی لوگ ہماری عزاداری کی علت بنے ہیں۔ اس سے بڑھ کر دین کا تمسخر کوئی کیا اڑا سکتا ہے؟

ابنِ عربی فتوحاتِ مکیہ میں کہتا ہے کہ جنتی لوگ حور العین اور بہشت کی غذاؤں سے جو لذت پائیں گے اتنی ہی لذت جہنمی لوگ سانپوں کے ڈنگ سے حاصل کریں گے۔

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده

وما لوعيد الحق عين تعَايَن

وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم

على لذة فيها نعيم مباين

نعيمَ جنان الخلد فالأمر واحد

وبينهما عند التجلي تباين

يسمى عذاباً من عذوبة طعمه

وذاك له كالقشر والقشر صاين(10)

حسن زادہ آملی صاحب نے بھی اس بات کی تائید کی ہے۔(11) کیا یہ لوگ عالمانِ ربانی ہیں؟ میری یہ ذمہ داری تھی کہ یہ سب بیان کر دوں۔ یہ صاحب تصوف کی راہ پر تھے۔ ان کو بڑی شخصیت بنا کر پیش کرنا خلافِ واقع ہے۔ ان کے بارے میں ان کے مرید جو من گھڑت باتیں بناتے اور پھیلاتے ہیں، وہ سب تصوف کی دنیا سے تعلق رکھتی ہیں۔ وہابی حضرات جان لیں کہ ان کی باتوں کا شیعیت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

شیعہ جوان بھی ان کے دھوکے میں نہ آئیں۔ آپ راہِ اہلبیتؑ پر چلنا چاہتے ہیں تو ان لوگوں سے دور رہیں۔ یہ دین کے راستے کے ڈاکو ہیں جو کفر تک پہنچا دیتے ہیں۔ میری یہ ذمہ داری ادا ہوئی۔ یہ سمندر کا ایک قطرہ ہے۔ ان شاءاللہ جوان مزید تحقیق کریں گے۔ درود و سلام ہو حضرت محمدؐ اور ان کی پاک آلؑ پر!

حوالہ جات

1۔ فصوص الحکم، ج 1، ص 211۔

2۔ فصوص الحکم، ج 1، ص 201۔

3۔ ممدالہمم، ص 586، وزارت فرہنگ وارشاد اسلامی، تہران۔

4۔ فتوحات مکیہ، ج 3، ص 132۔

5۔ فصوص الحکم، فص ہارونیہ، ص 295۔

6۔ ممدالہمم، ص 514، وزارت فرہنگ وارشاد اسلامی، تہران۔

7۔ سورہ طٰہٰ، آیات 92، 93۔

8۔ سورہ آل عمران، آیت 18۔

9۔ اعیان الشیعہ، ج 2، ص 18۔

10۔ فصوص الحکم، ص 94، فص اسماعیلیہ۔

11۔ ممد الہمم، ص210، وزارت فرہنگ وارشاد اسلامی، تہران۔

4. جناب حسن زادہ آملی کی ریاضی اور علوم میں مہارت کے غلو پر مبنی افسانے

—ڈاکٹر حمید رضا نیاکی

خواتین و حضرات! السلام علیکم، جیسا کہ آپ نے خبروں میں سنا، دو دن پہلے، یعنی 25 ستمبر 2021ء کو، علامہ حسن زادہ آملی، ایک نامور شیعہ عالم، مسلم فلسفے اور عرفانِ نظری کے شارح و مدرس، 93 سال کی عمر میں فوت ہو گئے۔ اس موقع پر سمجھتا ہوں کہ ان کے بارے کچھ اہم نکات آپکی خدمت میں پیش کروں۔

پہلا نکتہ، جیسا کہ شروع میں کہا، حسن زادہ آملی، ابنِ عربی کے خیالات والے عرفانِ نظری اور ایرانی مدارس میں رائج مسلم فلسفے کے شارحین میں سے ہیں۔ انکی شہرت و مہارت فلسفے سے زیادہ عرفانِ نظری میں نمایاں ہے۔ (قدیم) فلسفے میں ابنِ سینا (متوفی 1037ء) کی کتابوں شفا اور اشارات، کہ جو فلسفہ مشاء کی دو اہم کتب ہیں، پر انکی تصحیح اور تشریح کی مثال دی جا سکتی ہے۔ یا ابن سینا کی اشارات کے آخری تین ابواب، جو مقاماتِ عارفین کے، میں ہے، کا ترجمہ اور شرح کی ہے۔ یا فارابی کی کتاب فصوص الحکم، جو ابنِ عربی کی فصوص الحکم کے علاوہ ہے اور فلسفے پر ہے، کا نصوص الحکم کے عنوان سے ترجمہ کیا ہے۔ اگر ان تراجم و شروح پر ایک اجمالی نگاہ ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس راستے میں حسن زادہ آملی صاحب نے بہت محنت کی اور وقت صَرف کیا ہے۔ مذکورہ کتب کے علاوہ فلسفے کے مختلف موضوعات پر بھی کتابیں اور رسائل لکھے ہیں۔ البتہ ان میں دوسرے فلسفیوں کی لمبی لمبی عبارتوں کو ہو بہو نقل کر کے صفحات کی تعداد بڑھائی ہے جو تحقیق کے جدید معیارات سے میل نہیں کھاتا۔ یہ انداز انکی اکثر کتابوں میں نمایاں ہے، جو انہوں نے مختلف مذہبی و قدیم موضوعات پر

لکھیں۔ یعنی جب حسن زادہ آملی کی کتابوں کو دیکھیں تو اکثر صفحات نقلِ قول پر مشتمل ہوتے ہیں۔ یہ تحریر کی خامی ہوتی ہے، اگرچہ شاید وہ اصل متن سے استناد کی نیت سے ایسا کرتے ہوں۔

عرفانِ نظری میں انہوں نے اس میدان کی بنیادی کتابوں کی تصحیح و تشریح کی ہے۔ ابنِ عربی کی فصوص الحکم پر شرح (ممد الہمم) لکھی ہے۔ شرحِ قیصری پر بھی تعلیقہ لکھا ہے۔ یا مثلاً عرفانِ نظری کی ایک بنیادی کتاب، ابنِ ترکہ کی تمہید القواعد کی شرح لکھی ہے۔ یا جیسے ابن فناری کی مصباح الانس پر ایک تعلیقہ لکھا ہے، جو شاید مکمل شائع نہیں ہوا۔ یہ بعنوانِ مشکاۃ القدس علی مصباح الانس شائع ہوا ہے۔ حسن زادہ آملی نے ان دو شعبوں، کہ جو شیعی مدارس میں چنداں مقبول نہیں، اور دوسرے رائج علومِ دینی، جیسے فقہ، اصولِ فقہ، رجال، ادبیاتِ عرب اور بعض دینی متون کی تفسیر کے علاوہ متروک علوم کی بعض شاخوں پر کام کیا، کہ جو آجکل قدر و قیمت کھو چکے ہیں۔ لیکن حسن زادہ نے کافی توانائی ان چیزوں پر خرچ کی اور فرسودہ علوم مثلاً قدیم ریاضی، قدیم علمِ نجوم اور قدیم طب میں جتنا ممکن تھا مہارت حاصل کی اور کچھ کتابیں لکھیں۔

قدیم ریاضیات کے بارے انہوں نے کچھ کتابیں لکھی ہیں، جن میں سے کچھ کی مثال دوں گا۔ جیسے مانالاؤس کی کتاب اکر مانالاؤس (Sphaerica.Menelaos) اور ثاذوسیوس کی کتاب اکر ثاذوسیوس پر خواجہ نصیر الدین طوسی (متوفی 1274ء) کی شرح کی اصلاح کی۔ ان کتابوں کا موضوع مثلثاتِ کروی، یعنی (spherical.triangles) ہے۔ خواجہ طوسی نے ان پر شرح لکھی تھی۔ مانالاؤس (متوفی 140ء) مصر کے شہر سکندریہ میں رہنے والا ایک یونانی ریاضی دان تھا۔ یا مثلاً اکر ثاذوسیوس کہ جسے خواجہ طوسی نے جمع کیا، یونانی ریاضی دان ثاذوسیوس کی

جیو میٹری پر ہے اور حسن زادہ آملی نے اس کی تصحیح (editing) کر کے حاشیہ لگایا ہے۔ یا مثلاً حسن زادہ آملی صاحب کی ایک کتاب ہے تصحیح و تعلیق تحریرِ اقلیدس، جو یونانی ریاضی دان اقلیدس (Euclid) کی کتاب (Elements) کی تصحیح (editing) ہے۔ اس کے علاوہ انہوں نے فرسودہ ریاضی پر خود بھی کچھ کتابچے لکھے ہیں، جیسے رسالہ ظل ہے۔ قدیم ریاضی میں (tangent) کو ظل کہا جاتا تھا، جدید ریاضی کی بعض اصطلاحات ماضی میں کسی اور نام سے استعمال ہوتی تھیں۔ سادہ سے مسائل کے حل کیلئے بہت پیچیدہ کلیے بنائے گئے تھے، جنہیں اب آسان بنالیا گیا ہے۔ قدیم علمِ نجوم میں بھی حسن زادہ آملی صاحب نے زیج کے بارے میں تحقیق کی ہے۔ زیج ایک ایسے جدول (table) کا نام تھا جس میں مختلف اوقات میں سیاروں، ستاروں اور کواکب کا مقام لکھا جاتا تھا۔ مثلاً انہوں نے شرحِ زیجِ بہادری لکھی، اور شرح بیر جندی بر زیجِ الغ بیگ کی اصلاح (editing) کر کے حاشیہ لگایا۔ متروکہ علمِ نجوم (ancient.astronomy) پر ان کے کام کی یہ کچھ مثالیں تھیں۔

دوسرا نکتہ یہ ہے کہ اگر حسن زادہ آملی کی اس ساری محنت و مشقت پر نظر ڈالی جائے جو انہوں نے فرسودہ ریاضی اور متروکہ علمِ نجوم کو سیکھنے، پڑھانے اور لکھنے میں اٹھائی، تو کچھ لوگ یہ فرض کر لیتے ہیں کہ حسن زادہ آملی ریاضی اور نجوم میں کوئی بڑی شخصیت ہیں۔ لہٰذا اس سلسلے میں بہت سے قصے گھڑے گئے، جو حسن زادہ آملی صاحب کے مریدوں میں مشہور ہیں۔ اس سلسلے میں یہ کہنا چاہوں گا کہ باوجود اس ساری مشقت کے جو انہوں نے متروکہ ریاضی کو سیکھنے میں اٹھائی، ان چیزوں کی موجودہ علمی دنیا میں کوئی اہمیت نہیں، اور اگر کوئی ریاضی یا علمِ نجوم کی تاریخ کی طرف مائل ہو تو اس کیلئے ہو سکتا ہے کہ یہ کتابیں دلچسپ ہوں، البتہ یہ کوئی مفید کام نہیں۔ یوں سمجھئے کہ کیا جدید ماہرینِ

طبیعیات، جیسے آئن سٹائن، ہائزنبرگ، شوڈنگر، بوہر، پلانک وغیرہ ارسطو کی طبیعیات کو پڑھنااور اس پر کتاب لکھنا چاہیں گے؟ واضح ہے کہ وہ ایسا (لایعنی کام) نہیں کریں گے۔ کیونکہ جدید فزکس کی ماہیت مکمل طور پر ارسطو کی فزکس سے مختلف ہے۔ قدیم اور جدید علمِ نجوم میں بھی اسی طرح فرق ہے۔ متروکہ علمِ نجوم کی بہت سی بحثیں جدید ماہرینِ فلکیات کے لئے مضحکہ خیز ہیں۔

ریاضی کا بھی یہی معاملہ ہے۔ جدید ریاضی اور فرسودہ ریاضی بہت حد تک مختلف ہیں۔ چنانچہ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ حسن زادہ آملی ریاضی اور علمِ نجوم کے علمی قافلے سے پیچھے رہ گئے تھے۔ بالفاظ دیگر، وہ شروع سے ہی جدید علم کی ٹرین پر سوار نہیں ہوئے اور اس کی بنیادوں سے بھی واقف نہیں تھے۔ انکے مرید اور شاگردانکے علم نجوم وریاضی بارے جو بڑے بڑے دعوے کرتے ہیں، بے بنیاد ہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ یہ جعلی فضائل تاریخی مایوسیوں اور ناکامی کا ردِ عمل ہیں جو مسلم دنیا میں جدید مغرب کے مقابل پیدا ہونے والے احساسِ کمتری کا نتیجہ ہیں، جو ایک اعتبار سے ہم پر استعماری غلبے کی نفسیاتی باقیات ہیں جن سے خود فریبی (wishful.thinking) جیساشناختی بحران پیدا ہوا ہے۔ یہ لوگ جیسا خود کو دیکھنا چاہتے ہیں، ویسا ہی خود کو فرض کر لیتے ہیں، کہ گویا ویسے ہی ہیں۔ اور یہی فکری تعصب اس بات کا سبب بنا ہے کہ حسن زادہ آملی صاحب کی ریاضی میں مہارت کی داستانیں بنائی گئیں۔ کہ مثلاً فلاں جگہ ایک یونیورسٹی کے طالب علم سے حسن زادہ کی ملاقات ہوئی اور انہوں نے اس طالبِ علم کو مشکل سوالات حل کر کے دیئے، اور وہ یونیورسٹی کا لڑکا ایک مولوی کی مہارت سے بہت متاثر ہوا۔ اس قسم کی جھوٹی کہانیاں کہ جو انکے شاگردوں اور مریدوں نے بنائیں، اسی احساسِ کمتری کا اثر لگتی ہیں۔

تیسری بات جو کہنا چاہوں گا یہ ہے کہ اگر ہم جدید انسان کی تعریف یوں کریں کہ وہ جدید دور میں زندگی گزارتا ہے اور اپنی عقل کو استعمال کرتا ہے، تو اس اعتبار سے حسن زادہ ایک عقب ماندہ شخص ہیں۔ ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ حتیٰ اپنے علمی سفر میں قدیم اور جدید دور کے سنگم پر بھی نہیں پہنچ پائے ہیں۔ انہوں نے جدید دنیا کے سوالات کا سامنا تک نہیں کیا۔ یہ ان کی کوئی خوبی شمار نہیں ہو سکتی۔

چوتھا نکتہ یہ ہے کہ انکے شاگردوں نے ان کی کچھ کرامات جیسے چشمِ برزخی رکھنا، طے الارض کرنا وغیرہ، مشہور کی ہیں۔ حتیٰ خود حسن زادہ آملی نے اپنی کتابوں جیسے انسان در عرف عرفان، یا ہزار و یک کلمہ، میں اس طرف اشارہ کیا ہے۔ یہاں سمجھنے کی بات یہ ہے کہ ان سنی سنائی باتوں کی تائید یا تردید کا ہمارے پاس کوئی طریقہ نہیں ہے۔ حتیٰ حسن زادہ آملی کے مریدوں کیلئے بھی ان کی تصدیق کرنا ناممکن ہے، کیونکہ یہ دعاوی شخصی (private) ہوتے ہیں اور کوئی بین الاذہانی معاملہ نہیں ہوتے۔

5. جناب مرتضیٰ مطہری نے گمراہ صوفیوں ہی کو عارف قرار دیا ہے — آیۃ اللہ العظمیٰ شیخ محمد حسین نجفی ڈھکو

اربابِ دانش و بینش جانتے ہیں کہ کسی چیز کا نام بدل دینے سے اس چیز کی حقیقت نہیں بدل سکتی۔ مثلاً اگر کسی بوتل میں شراب بھری ہو اور اس کا نام شربتِ صندل رکھ دیا جائے تو ایسا کرنے سے شراب شراب ہی رہے گی، وہ ہرگز صندل کا شربت نہیں بن جائے گی۔ ایسا کرنے سے نہ اس کی حقیقت تبدیل ہوگی اور نہ ہی اس کے احکام تبدیل ہوں گے۔ وہ شراب ہی رہے گی اور نجس و حرام بھی رہے گی۔

بعینہٖ یہی حال تصوف کا ہے۔ جس کی حقیقت و ماہیت اور جس کے عقائد و اعمال اور جس کے قائلین کی روش و رفتار اور اخلاق و اطوار کا تفصیلی تذکرہ گزشتہ ابواب میں بڑی تفصیل جمیل اور دلائل و براہین کے ساتھ کیا جاچکا ہے۔ اور یہ بھی واضح کیا جاچکا ہے کہ یہ جماعتِ صوفیہ دشمنانِ اہل بیتؑ، یعنی بنی امیہ، کے عہد کی پیداوار ہے اور اس کے عقائد و نظریات اور اعمال و افعال اور اوراد و اذکار سرکار محمد و آل محمد علیہم السلام کے عقائد و اعمال کے منافی اور مخالف ہیں، تو اگر اس (تصوف) کا نام تبدیل کر کے اس کا نام ''عرفان'' رکھ دیا جائے تو اس سے اس کی اصل حقیقت تو تبدیل نہیں ہوگی۔ اور نہ ہی اس کے احکام تبدیل ہوں گے۔

؎ ایں ہمہ راز است کہ معلوم عوام است

اور اگر عرفان سے خدا و مصطفیؐ اور آئمۂ ہدیٰؑ اور دینِ مصطفیؐ کی معرفت مراد ہے تو پھر یہ سوال پیدا ہو گا کہ یہ مقصد سرکار محمد و آلِ محمد علیہم السلام کے ذریعہ سے باآسانی حاصل ہو سکتا ہے، یا صوفیا کے توسط سے؟

اور اگر یہ معلوم کرنا ہے کہ توحید کا مقام اور نبی و امام کی شان کیا ہے؟ تو اس کے لیے ہمیں قرآن مجید، اصولِ کافی، نہج البلاغہ اور صحیفہ کاملہ کا مطالعہ کرنا پڑے گا، یا صوفی حلاج یا ابنِ عربی کی فصوص الحکم، جو کہ بقول ڈاکٹر اقبال، اور جہاں تک مجھے معلوم ہے فصوص الحکم میں سوائے الحاد و زندقہ کے اور کچھ نہیں ہے (اقبال نامہ، جلد ۱، صفحہ ۴۴)، اور فتوحاتِ مکیہ یا غزالی کی احیاء العلوم کا مطالعہ کرنا پڑے گا؟

تعجب بالائے تعجب یہ ہے کہ جس علم (تصوف) کا اسلامی علوم میں شمار ہی نہیں ہے، اس مسلک والے لوگوں سے دینِ اسلام کی حقیقت کو سمجھا جائے گا، یا بانیءِ اسلامؐ اور ان کے اعلیٰ افرادِ خاندان سے سمجھا جائے گا؟ ما لکم کیف تحکمون؟

؎ بسوخت عقل زحیرت کہ این چہ بوالعجبی است

مگر بعض سادہ لوح لوگ اس غلط فہمی کا شکار ہو جاتے ہیں کہ اگر یہ نام الگ ہے تو اس کی حقیقت بھی الگ ہو گی۔ تو ایسے لوگوں کے اس خیال محال کے ابطال کے لیے ہم علمبردارانِ عرفان کے اپنے بیانات اور ان کے اپنے کتب و رسائل کے اقتباسات سے ذیل میں واضح کرتے ہیں کہ تصوف کا صرف نام بدل کر عرفان رکھ دیا گیا ہے، ورنہ دونوں کی اصلیت اور ماہیت ایک ہی ہے۔

ایک جیسے اصول ہیں، ایک جیسے قواعد و ضوابط ہیں، ایک جیسے اصطلاحات ہیں۔ جیسے وحدۃ الوجود، اور مراقبہ، اور صحو و سکر، اور ایک جیسے وظائف واوراد ہیں۔

آیئے اس سلسلہ میں رسالہ سیر و سلوک کا مطالعہ و ملاحظہ کرتے ہیں جو جناب شہید مطہری کے قلم کا نتیجہ اور دوسرے بعض اکابرِ اہلِ عرفان کے افکار وانظار کا ثمرہ ہے۔ تاکہ ہمارے دعٰوی کی صداقت کالشمس فی رابعۃ النہار واضح و آشکار ہو جائے، اور اس موضوع کا مطلع بالکل بے غبار ہو جائے۔

کیا لطف جو غیر پردہ کھولے

جادو وہ جو سر پہ چڑھ کے بولے

صوفی ازم اور عرفان اسلام میں نو ایجاد ہیں

جناب شہید مطہری جو کہ مسلکِ عرفان کے سب سے بڑے ترجمان ہیں، انہوں نے ایک رسالہ بنام سیر و سلوک لکھا ہے جس کے سرنامہ پر بعض اکابر و اساطینِ مذہب کے نام لکھے ہیں، اس میں لکھتے ہیں:

''یہ تو مسلم ہے کہ اسلام کے ابتدائی دور میں اور کم از کم پہلی صدی میں عارف یا صوفی نام کا کوئی نام مسلمانوں میں موجود نہیں تھا۔ صوفی کا لفظ دوسری صدی ہجری میں وجود میں آیا۔ کہتے ہیں کہ سب سے پہلے ابوہاشم کوفی کو اس نام سے پکارا گیا۔ ابوہاشم دوسری صدی میں گزرے ہیں۔'' (سیر و سلوک، صفحہ ۵۴)

ذرا آگے چل کر لکھتے ہیں:

"صوفیہ اپنے زہد اور ترکِ دنیا کے سبب سے نرم لباس سے اجتناب کرتے تھے اور خاص طور پر اون کا موٹا جھوٹا لباس پہنتے تھے۔۔۔ مگر یہ لوگ کب سے اپنے آپ کو عارف کہلانے لگے، اس کے بارے میں بھی وثوق کے ساتھ کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ اتنی بات یقینی ہے اور سری سقطی متوفی ۲۴۳ ہجری کے ملفوظات سے معلوم ہوتا ہے (تذکرۃ الاولیاء، عطار) کہ یہ اصطلاح تیسری صدی ہجری میں رائج ہو چکی تھی۔" (سیر و سلوک، صفحہ ۵۵)

اس عبارت سے روزِ روشن کی طرح واضح و عیاں ہے کہ صوفیت اسلام میں دوسری صدی ہجری میں داخل ہوئی اور صوفیت کا نام عرفان اور صوفیہ کو عرفاء کہنے کا رواج تیسری صدی ہجری میں ہوا۔ ورنہ دونوں کی حقیقت ایک ہے۔ اور یہی ہمارا مدعا اور مقصد ہے جو رسالہ سیر و سلوک سے ثابت ہے۔

علاوہ بر ایں اس سارے رسالہ میں بار بار تصوف و عرفان اور عرفان و تصوف کی اس قدر تکرار کی گئی ہے کہ جس سے واضح ہوتا ہے کہ مضمون نگار کی نگاہ میں دونوں نام مترادف ہیں۔

اسی رسالہ کے صفحہ ۳۱ پر لکھا ہے:

"عارف کے نزدیک توحید یہ ہے کہ موجودِ حقیقی فقط اللہ ہے۔ اس کے سوا جو کچھ ہے وہ موجود نہیں، صرف ظاہری نمود ہے۔ عارف کے نزدیک خدا کے سوا کچھ ہے ہی نہیں۔" (سیر و سلوک، صفحہ ۳۱)

قارئین کرام! خدا کو حاضر و ناظر سمجھ کر بتائیں کہ کیا یہ بعینہٖ ابنِ عربی کا وحدۃ الوجود والا فاسد عقیدہ ہے کہ نہیں ہے؟

پھر وہی تصوف والی اصطلاحات، مثلاً صفحہ ۳۸ پر ''شریعت، طریقت، اور حقیقت'' کا عنوان قائم کر کے اس موضوع پر گفتگو کی گئی ہے۔ بعد ازاں صفحہ ۵۷ سے لے کر صفحہ ۸۶ تک، یعنی دوسری صدی ہجری سے لے کر بارہویں صدی ہجری تک کے عرفاءِ اسلام کے نام سے، نام گنوائے گئے ہیں۔ جیسے دوسری صدی کے عارف، تیسری صدی کے عارف، چوتھی صدی کے عارف،۔۔۔

اور لطف یہ ہے کہ اس ساری فہرست میں دو تین ناموں کو چھوڑ کر باقی جن لوگوں کے نام لیے گئے ہیں، اگر سارے دشمن اہل بیتؑ نہیں ہیں تو ان کی ولایت و امامت کے منکر تو ضرور ہیں، یعنی سنی المذہب ہیں۔

مثلاً: دوسری صدی کے عرفاء میں حسن بصری، ابوہاشم کوفی، اور شفیق بلخی، وغیرہ کا نام ہے۔ اور پھر تیسری صدی کے عرفاء میں بایزید بسطامی، سری سقطی اور جنید بغدادی وغیرہ۔ بعد ازاں چوتھی صدی کے عرفاء میں ابوبکر شبلی، ابونصر سراج طوسی، ابوطالب مکی، وغیرہ وغیرہ۔

ان حقائق کے بعد اس حقیقت کے تسلیم کرنے اور ہمارے دعویٰ کہ ''لفظ عرفان تصوف کا ہی بدلا ہوا نام ہے''، کے صحیح ہونے میں کسی قسم کا کوئی شک وشبہ باقی رہ جاتا ہے؟

حاشا وکلا لطف بالائے لطف یہ ہے پرویز صاحب نے ''اولین صوفیا اور مشہور صوفیا'' کے زیرِ عنوان اپنی کتاب ''حقیقت تصوف'' میں جو نام گنوائے ہیں، کم و بیش وہی نام عرفاء کے عنوان کے تحت جناب شہید مطہری نے گنوائے ہیں۔

آیا ان حقائق کی روشنی میں اس حقیقت کے تسلیم کرنے میں کسی قسم کے شک وشبہ کی کوئی گنجائش باقی رہ جاتی ہے کہ تصوف اور عرفان ایک ہی چیز کے دو نام ہیں۔ جو صوفیاء ہیں، وہی عرفاء ہیں؛ اور جو

عرفاء ہیں، وہی صوفیاء ہیں۔ اور یہی بات ثابت کرنا ہمارا مقصود و مدعا ہے جو کہ بفضلہٖ تعالیٰ ثابت ہے۔

من شاء فلیومن ومن شاء فلیکفر

بعد ازاں صفحہ ۸۶ سے لے کر صفحہ ۱۰۵ تک منازل و مقامات کے عنوان کے تحت عرفانِ حقیقی حاصل کرنے کے لیے سالک کو جن منازل و مقامات سے گزرنا پڑتا ہے، ان منازل کے نام اور ان کے حقائق بیان کیے گئے ہیں۔ جیسے: ارادہ، ریاضت، مراقبہ، وغیرہ وغیرہ۔

یہ چیز بھی اس بات کی واضح دلیل ہے کہ تصوف اور عرفان ایک ہی تھیلی کے چٹے بٹے ہیں۔ دو علیحدہ علیحدہ حقیقتیں نہیں ہیں۔ اور یہی ہمارا مقصود ہے۔ جو کہ بحمد للہ حاصل و موجود ہے۔ والحمد للہ

قارئین کرام! آپ نے بڑے اختصار کے ساتھ سیر و سلوک کی مختصر سیر تو کر لی، اب آیئے لگے ہاتھوں آپ کو جناب شہید مطہری مرحوم کی ایک اور کتاب بنام علومِ اسلامی کے گلشنِ علم کی سیر کرائیں، تا کہ آپ کی تصوف و عرفان کی حقیقت معلوم کرنے کی پیاس بالکل بجھ جائے۔

رسالہ علومِ اسلامی کا تذکرہ

جناب شہید مطہری اپنے رسالہ اسلامی علوم کا تعارف کے صفحہ ۲۳۲ پر چوتھے باب کا آغاز عرفان اور تصوف کے عنوان سے کرتے ہیں۔ جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں۔ اور اس سے اگلے صفحہ ۲۳۳ کی پہلی سطر پر یوں رقمطراز ہیں:

"اہلِ عرفان کا تذکرہ جب ان کے ثقافتی پہلو کو مد نظر رکھ کر کیا جاتا ہے تو انہیں عرفاء کے نام سے یاد کرتے ہیں اور جب ان کا سماجی پہلو مقصود ہوتا ہے تو عام طور سے انہیں صوفیاء کا لقب دیتے ہیں۔"

اس عبارت سے روزِ روشن کی طرح واضح و آشکار ہوتا ہے کہ تصوف و عرفان میں صرف اعتباری فرق ہے، ورنہ بنیادی طور پر وہ ایک ہی حقیقت کے دو مختلف نام ہیں۔ اور یہی ہمارا مدعا و مقصود تھا جو بفضلہ تعالیٰ ثابت ہے اور حاصل ہے اور یہ بات صاحب کتاب ''از کوئے صوفیاں تا حضور عارفاں'' نے تسلیم کی ہے کہ: ''عرفان تصوف کے سوا کچھ بھی نہیں ہے۔'' (صفحہ ۴۶)

بعد ازاں شہید موصوف صفحہ ۲۵۵ پر لکھتے ہیں: ''اتنا تو مسلم اور یقینی ہے کہ صدر اسلام اور کم از کم پہلی صدی ہجری میں مسلمانوں کے درمیان عارف یا صوفی نامی کسی گروہ کا وجود نہیں تھا۔ صوفی کا نام دوسری صدی ہجری میں رونما ہوا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ پہلا پہلا شخص جسے اس نام سے یاد کیا گیا ہے وہ ابو ہاشم کوفی ہیں جو دوسری صدی ہجری سے تعلق رکھتے ہیں۔''

یہ وہی ابو ہاشم کوفی ہے جس کے بارے میں حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام فرماتے ہیں:

«انه فاسد العقيدة جداً و هو الذي ابتدع مذهبا يقال له التصوف»
(حدیقۃ الشیعہ)

بعد ازاں جناب شہید مطہری اپنی اسی کتاب کے صفحہ ۲۵۶ پر لکھتے ہیں:

''اب رہی یہ بات کہ ان صوفیوں نے کب سے اپنے کو عارف کہنا شروع کیا ہے؟ اس سلسلہ میں صحیح معلومات دستیاب نہیں ہیں۔ قدر مسلم یہ ہے اور سری سقطی (وفات ۲۴۳ھ) سے جو باتیں نقل ہوئی ہیں ان سے بھی یہ پتا چلتا ہے کہ تیسری صدی ہجری میں یہ اصطلاح رائج تھی۔ لیکن ابو نصر سراج طوسی کی کتاب اللمع میں جو عرفان و تصوف کی معتبر کتابوں میں شمار ہوتی ہے، سفیان ثوری

سے ایک جملہ نقل ہوا ہے جس سے یہ پتا چلتا ہے کہ تقریباً دوسری صدی ہجری ہی میں یہ اصطلاح پیدا ہو چکی تھی۔"

؎ اب راز نہیں کوئی راز رہا سب اہل گلستاں جان گئے

اس بیان نیر البرہان سے آفتاب نیمروز کی طرح ہمارا دعویٰ ثابت ہو گیا اور یہ حقیقت واضح و آشکار ہو گئی کہ جس چیز کو آج عرفان کے نام سے یاد کیا جاتا ہے یہ تصوف ہی کا بدلا ہوا دوسرا نام ہے۔ یعنی پہلے جس چیز کا نام تصوف تھا اور جس کے ماننے والوں کو صوفیاء کہا جاتا تھا، اب اسی چیز کا نام عرفان ہے اور اس کے ماننے والوں کو عرفاء کہا جاتا ہے۔ الغرض ان دونوں کی اصل حقیقت ایک ہے۔

یہی وجہ ہے کہ دوسری صدی سے لے کر دسویں صدی تک جن لوگوں کا نام تذکرۃ الاولیاءِ شیخ عطار میں، اور تصوف کی حقیقت از پرویز وغیرہ میں، اولین صوفیاء یا مشہور صوفیاء کے عنوان کے تحت کیا گیا ہے انہی لوگوں کا تذکرہ جناب شہید مطہری کی کتاب سیر و سلوک اور کتاب اسلامی علوم کا تعارف میں عرفاءِ اسلام کے عنوان سے کیا گیا ہے۔ جن میں سے دو تین نام چھوڑ کر باقی سب اگر دشمنِ اہلِ بیتؑ نہیں ہیں تو کم از کم منکرِ ولایتِ اہلِ بیتؑ تو ضرور ہیں۔ كما لا يخفى۔

شہید مطہری کے بعض عرفاءِ اسلام کا اجمالی تعارف

انہی عرفاء میں سر فہرست حسن بصری ہیں جن کو حضرت علی علیہ السلام نے شیطان کا بھائی قرار دیا ہے۔ (عین الحیوۃ از علامہ مجلسی) انہی عرفاء میں سے ایک عارف سفیان ثوری دشمن اہل بیتؑ ہے۔

انہی عرفاء میں سے ایک منصور حلاج ہے۔ جس پر امام زمانہؑ نے لعنت کی ہے۔ اور اس کے قتل کے جواز کا فتوی دینے والے علماء و فقہاء میں حضرت امام زمانہؑ کے نائب خاص جناب حسین بن روح نوبختیؒ بھی شامل ہیں۔ (احتجاجِ طبرسی، وغیبتِ نعمانی وغیرہ)

انہی عرفاء میں سے ایک غزالی بھی ہے، جس نے احیاءُ العلوم میں یزید بن معاویہ کی وکالت کا حق ادا کرتے ہوئے حضرت امام حسینؑ کے ذکر کو حرام اور یزید عنید پر لعنت کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے۔

انہی عرفاء میں سے ایک عبد القادر جیلانی ہے، جس نے اپنی کتاب غنیۃ الطالبین میں شیعیان علیؑ کو امتِ محمدیہؐ کا یہودی، اور روزِ عاشوراء کو روزِ عید قرار دیا ہے۔

انہی عرفاءِ اسلام میں سے ایک محی الدین ابنِ عربی بھی ہے، جو فصوص الحکم اور فتوحات مکیہ کا مصنف ہے۔ اس نے فتوحات مکیہ میں لکھا ہے کہ صوفیاء کا ایک گروہ ایسا ہے جو رجبیون کہلاتا ہے۔ کیونکہ اس کی زیادہ کشف و کرامات کا ظہور رجب المرجب کے مہینہ میں ہوتا ہے۔ چنانچہ اس گروہ کے ایک شخص نے مکاشفہ میں دیکھا کہ شیعہ اور خنزیر برابر ہیں۔ اسے فاضل ملا فیض، محی الدین کی بجائے اپنی کتاب علم الیقین اور حق الیقین وغیرہ میں ''ممیت الدین'' کہتے ہیں۔

انہی عرفاء میں ایک ملائے روم بھی ہے جو جبری العقیدہ ہے اور کہتا ہے کہ حضرت امیرؑ کو ابنِ ملجم مرادی سے خدا نے شہید کرایا تھا۔ (العیاذ باللہ) انہی عرفاء میں سے ایک شبستری، صاحبِ گلشن راز، بھی ہے۔ جو خرافات کا مجموعہ ہے۔ جس کا ایک شعر ہے:

مسلمان گر بدانستی کہ بت چیست

بدانستی کہ دین در بت پرستی است

یعنی اگر مسلمان کو یہ معلوم ہو جاتا کہ بت کی اصل حقیقت کیا ہے تو پھر اسے معلوم ہو جاتا کہ سارا دین تو بت پرستی میں ہے۔ مقصد یہ کہ بت بھی اللہ، یا اللہ کا اوتار ہے۔(العیاذ باللہ)

اند کی غم دل باتو گفتم و بدل ترسیدم

کہ آزردہ شوی ورنہ سخن بسیار است

منازل و مقامات (عرفانی اصطلاحیں)

پھر مرحوم شہید مطہری نے اپنے رسالہ اسلامی علوم میں صفحہ ۲۸۱ سے لے کر صفحہ ۳۰۹ تک پورے ۲۹ صفحات میں عرفان کے منازل و مقامات گنوائے ہیں، جو بالکل تصوف والے منازل ہیں۔ جن کو سالک طے کر کے حقیقت تک پہنچتا ہے۔ جیسے:

ارادہ، مشق اور ریاضت، رقت، حال و مقام، قبض و بسط، جمع و فرق، غیبت و حضور، ذوق، شرب دری، محو و محق و صحو، خواطر، قلب و روح و سر، وغیرہ وغیرہ۔ بعد ازاں ان عرفانی اصطلاحوں کی تشریح و توضیح، تصوف و عرفان کے نقطہ نظر سے کی گئی ہے۔

ہم اس مقام پر تمام علماءِ اعلام اور مراجعِ تقلیدِ شیعیانِ جہاں سے استدعا کرتے ہیں کہ وہ خدا کو حاضر و ناظر سمجھ کر، صادقین کی صداقت کا دامن تھام کر اور کاذبین سے اعلان براءت کر کے، بتائیں کہ سرکار محمد و آل محمد علیہم السلام کے علوم میں ان اصطلاحات کا یا اس گروہ کی خود ساختہ عبادتوں، جیسے

ذکرِ جلی و خفی یا مراقبہ یا ان لوگوں کی شریعت، طریقت اور حقیقت یا ان کے ملحدانہ عقیدہ وحدت الوجود یا وحدۃ الموجود اور شہود کا کوئی نام و نشان بھی ملتا ہے؟ پس اگر کوئی اس کا مدعی ہے تو اس کا قرآن و سنت کے نصوص صحیحہ و صریحہ سے ثبوت پیش کرے اور ہم سے منہ مانگا انعام حاصل کرے۔

ورنہ بصورت دیگر یہ تلخ حقیقت تسلیم کئے بغیر کوئی چارۂ کار نہیں ہے کہ تصوف و عرفان سرزمینِ اسلام میں اجنبی پودا ہے جو باہر سے لا کر اسلام میں لگایا گیا۔ ورنہ اس کا اسلام و ایمان سے اتنا بھی تعلق نہیں ہے جتنا کہ کھجور کی گٹھلی کا اس کے چھلکے سے ہوتا ہے۔ ہل فیکم من رجل رشید!

؎ کس بمیدان در نمی آید سواران چہ شد

ان حقائق سے واضح و آشکار ہو گیا کہ آج کل بعض اسلامی ممالک میں جو عرفان کے چرچے ہیں اور حقائقِ اسلام کا چہرہ عرفان کے نام سے بگاڑا جا رہا ہے، وہ بعینہٖ صوفیاء کا تصوف ہے۔ اور ان عرفان بافوں نے شیعہ علماءِ اعلام کے فتاوی سے خوف زدہ ہو کر عرفان کی آغوش میں پناہ لی ہے۔ ورنہ دنیا جانتی ہے کہ ابنِ عربی کی کافرانہ کتاب فصوص الحکم کی شرح لکھنے والے اور اس کی ملحدانہ تحریرات کی تاویلات کرنے والے اگر صوفی نہیں تو اور کیا ہیں؟

؎ بس اک بات پہ ٹھہرا ہے فیصلہ دل کا

ماخذ: آیۃ اللہ شیخ محمد حسین نجفی ڈھکو، ''اقامۃ البرہان علی بطلان التصوف والعرفان''، صفحات 101 تا 111، مکتبۃ السبطین، 2011ء۔

6. صوفی علامہ محمد حسین طہرانی کے انحرافات—آیۃ اللہ سید محمود بحر العلوم میر دامادی

اگر آپ کا عرفان اصلی ہو، تو شیعہ فقہاء کے ساتھ آپ کا تعلق اچھا ہو گا۔ تم خود کو فقیہ کہتے ہو اور مراجع سے دشمنی بھی رکھتے ہو؟ یہی شخص (علامہ طہرانی) جس نے کہا کہ اگر استاد کہے خون پیو تو پی لوں گا(1)، اور یہ کہ میں امیر المؤمنینؑ کی طرح نفوس پر مسلط ہوں(2)، یہی شخص کہتا ہے کہ سید حسن مسقطی (متوفی 1932ء) کو توحید پڑھانے کی وجہ سے حوزۂ علمیہ نجف سے نکالا گیا(3)۔ اب اسے کس نے نکالا؟ آیۃ اللہ العظمیٰ سید ابوالحسن اصفہانیؒ نے!

یہ مرجعیت پر حملے کرنا اور اسلام سے علماء کو مائنس کرنا، صرف ڈاکٹر شریعتی کے طرفداروں (مجاہدینِ خلق) کا ہی کام نہیں ہے، بلکہ صوفیوں کا اسلام بھی علماء کے بغیر ہے۔ یہ علماء کے دوست ہو ہی نہیں سکتے۔ ہاں، اگر اپنے جیسا عمامے والا ملے تو زندہ باد کہتے ہیں۔ لیکن اگر ان سے اختلاف رکھنے والا صاحبِ عمامہ ہو تو کہتے ہیں کہ نہیں، یہ ہمارے کام کا نہیں، اسے سمجھ نہیں آئے گا۔ یہ معرفت کی باتوں کو نہیں جانتا۔

سید ابوالحسن اصفہانیؒ، شیعوں کے بلند پایہ مرجع، اس عمامہ پوش کیلئے قابلِ قبول نہیں ہیں۔ کہتا ہے انہوں نے مسقطی کو نکال دیا کیونکہ توحید پڑھاتا تھا۔ نہ! مسقطی توحید نہیں، وحدت الوجود کا درس دیتا تھا۔

وحدتِ وجود، انبیاءؑ اور آئمہ طاہرینؑ کی توحید سے الگ ہے۔ توجہ کیجئے! توحید یگانہ پرستی ہے، خدا پرستی ہے۔ خدائے متعال کائنات کا خالق ہے۔ جو حقیقی قادر ہے وہ خدائے متعال ہے۔

«قُلِ اللّٰهُمَّ مٰلِکَ الۡمُلۡکِ تُؤۡتِی الۡمُلۡکَ مَنۡ تَشَآءُ وَ تَنۡزِعُ الۡمُلۡکَ مِمَّنۡ تَشَآءُ ۫ وَ تُعِزُّ مَنۡ تَشَآءُ وَ تُذِلُّ مَنۡ تَشَآءُ ؕ بِیَدِکَ الۡخَیۡرُ ؕ اِنَّکَ عَلٰی کُلِّ شَیۡءٍ قَدِیۡرٌ.» (سورہ آل عمران، آیت 26)

ترجمہ: ''کہہ دیجئے: اے اللہ! (اے) ملک کے مالک! تو جسے چاہے، حکومت دیتا ہے۔ اور جس سے چاہے، حکومت چھین لیتا ہے۔ اور تو جسے چاہتا ہے عزت دیتا ہے اور جسے چاہے ذلیل کر دیتا ہے۔ خیر تیرے ہی ہاتھ میں ہے، بے شک تو ہر چیز پر قادر ہے۔''

یہ توحید ہے۔ عزت خدا کے ہاتھ میں ہے، ذلت خدا کے ہاتھ میں ہے۔ قدرت خدا کے ہاتھ میں ہے۔ اللہ تبارک و تعالٰی کی طرف توجہ کا حکم آیا ہے۔ انبیاءؑ نے کہا:

«قولوا لا إلَهَ إلَّا اللَّهُ تُفلِحوا.»

ترجمہ: ''لاالٰہ الااللہ کہو، نجات پاؤ گے۔''

وحدتِ وجود، لاالٰہ الااللہ کے مدِ مقابل ہے۔ وحدتِ وجود کا معنی یہ ہے کہ وجود ایک ہی ہے، وہی خدا ہے۔ پس میں کون ہوں، آپ کون ہیں، یہ منبر کیا ہے؟ یہ لوگ کہتے ہیں کہ یہ سب کچھ نہیں ہیں۔

یہی شخص جس کی کچھ باتیں اوپر بیان کی ہیں، کیا کہتا ہے۔ کائنات اللہ کی نشانی ہے۔ یہ کہتا ہے: خدا ذو الآیہ ہے۔ یعنی آیات و نشانیاں رکھتا ہے۔ صاحبِ آیہ ہے۔ یہاں تک ٹھیک کہہ رہا ہے۔ پھر کہتا ہے یہ آیات ہیچ ہیں، کچھ نہیں ہیں۔ یہ نہیں ہیں، صرف خدا ہے۔ وجود اسی کا ہے۔ اب یہ کہنے کے بعد ذوالآیہ کا کیا معنی رہ جاتا ہے؟ آیہ کی جگہ ہیچ رکھو تو معنی یہ ہوا کہ خدا کی نشانی کچھ ہے ہی نہیں!

بعد میں کہتا ہے کہ لا الٰہ الا اللہ کا معنی لا موجود سوی اللہ ہے۔ اللہ کے سوا کچھ موجود نہیں ہے۔ پھر ہم اور آپ کیا ہیں؟ کہتا ہے، ہم نہیں ہیں۔ پس جب ہم نہیں ہیں تو ہمارے بیچ جھگڑا کیوں ہے؟ ہم تمہاری بات نہیں مانتے، تم ہماری بات نہیں مانتے۔ میں منبر پر بیٹھا تقریر کر رہا ہوں۔ صاحبِ ہیچ؟ اس بات پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔

آپ نے کس لغت میں دیکھا کہ الٰہ کا معنی "موجود" لکھا ہو؟ لا الٰہ کا معنی لا موجود کرتا ہے۔ معبود کی جگہ موجود کہتا ہے۔ آج تک لغت کی کس کتاب میں الٰہ کا مطلب موجود آیا ہے؟ الٰہ کا معنی معبود ہے، خدا ہے۔ اللہ کے سوا کوئی خدا نہیں ہے۔ یہ کہتا ہے الٰہ کا معنی موجود ہے، پس لا موجود الا اللہ!

عربی لغت کی کس کتاب میں یہ معنی لکھا ہے؟ یہ لوگ اپنی بات منوانے کیلئے لغت میں بھی تحریف کرتے ہیں۔

حوالہ جات

1. اسرارِ ملکوت، جلد 2، صفحہ 43۔

2. نورِ مجرد، جلد 1، صفحہ 329۔

3. روحِ مجرد، صفحہ 105۔

7. آغا جواد نقوی کی طرف سے صوفیت کی حمایت میں جھوٹ کا استعمال

16 مئی 2023ء کو لاہور میں جناب آغا جواد نقوی صاحب نے درگاہ نقیب الاولیاء آستانہ عالیہ قصور روڈ نقیب آباد شریف کا دورہ کیا اور صوفیوں کی حمایت کا اظہار ان لفظوں میں کیا کہ نفرت کی آگ بجھانے میں آستانوں نے ہمیشہ اہم کردار ادا کیا ہے۔ جناب جواد نقوی صاحب نے مرکز بلال جلو نامی خانقاہ میں تصوف کی حمایت میں بیان دیتے ہوئے کہا:

''حضورؐ کا یہ فرمانا ہے کہ امت کے تمام امور کی زمام علماء کے ہاتھ میں ہے، علماء کے سپرد ہے۔ العلماء ورثۃ الانبیاء۔ علماء ہیں وارثانِ انبیاء، اور خصوصاً مشائخِ تصوف، آج ایک تصوف کے مرکز میں یہ عظیم الشان کانفرنس برگزار ہو رہی ہے۔ اور اس میں پیر صاحب نے، جس طرح کہا وزیر صاحب نے کہ سنت شکن پیر ہیں ہمارے، سید شفاعت رسول صاحب، کہ تصوف کے مرکز میں انہوں نے جدت کی باتیں کی ہیں۔ اور تصوف، میں بھی ایک ادنی سا، چھوٹا سا طالب علم ہوں تصوف کا، پیر نہیں ہوں لیکن طالب علم ہوں۔ اور تصوف وہ عظیم طاقت ہے درحقیقت، تمام مذہبی سلسلوں میں، تمام جو مختلف قسم کے سلسلے ہیں، جیسے علماء ہیں، مفتیان ہیں، مدرسین ہیں، اور مختلف طبقات ہیں اہلِ علم کے، ان میں اگر ہم دیکھیں تو طاقت کی سب سے بڑی جو نفری ہیں، اہلِ تصوف ہیں۔''

آغا جواد نقوی کون ہیں؟

آغا جواد نقوی 1962ء میں ہری پور کے ایک گاؤں ٹھپرہ سیداں میں پیدا ہوئے۔ آپ نے قم میں ابنِ عربی کے

انحرافی خیالات حسن زادہ آملی صاحب اور جوادی آملی صاحب کی شاگردی میں اپنائے۔ پاکستان واپسی کے بعد انہوں نے شروع میں بدنام زمانہ صوفی سلسلوں کی اعلانیہ حمایت سے گریز کیا لیکن اب وسیع مالی اور انسانی سرمایہ اکٹھا کرنے کے بعد وہ کھلم کھلا پیر پرستی کی حمایت میں اتر آئے ہیں۔ جناب آغا جواد نقوی ہر کچھ عرصے بعد اپنی متلون مزاجی کے سبب کوئی نہ کوئی انوکھا کام کر کے توجہ حاصل کرنے میں کامیاب رہتے ہیں۔

برصغیر میں صوفیت

کسی سے پوشیدہ نہیں کہ برصغیر میں خانقاہیں اور جوگیوں کے آشرم مریدوں کے روحانی اور مالی استحصال کا مرکز رہے ہیں۔ آج بھی صوفیاء کے دربار جرائم پیشہ لوگوں اور منشیات فروشوں کی آماجگاہیں ہیں۔

برصغیر کا خطہ تصوف کے اندھیرے میں اسلام کے ظہور سے بہت پہلے گرفتار ہو چکا تھا اور اسی وجہ سے قرون وسطی میں اس خطے میں کوئی سنجیدہ علمی کام نہیں ہو سکا ہے۔ اپنشاد اور وید جیسے تصوف کے قدیم ماخذ اور ان کی شروح وادئ سندھ میں ہی لکھی گئیں۔ سکندر کے فتحِ مصر و ایران کے بعد صوفیانہ افکار افلاطون کے خیالات کے ساتھ ملے تو مصر میں فلوطین کا مکتب سامنے آیا جس نے مغرب کو ڈارک ایجز میں دھکیلا۔ اسی کا تسلسل ابنِ عربی کے نظریات ہیں اور فلوطین ہی کی کتاب اثولوجیا کو مسلم دنیا میں صدیوں تک ارسطو کی کتاب سمجھا جاتا رہا۔

دوسری طرف بایزید بسطامی کے مرشد ابو علی سندھی، مسلمان ہونے سے پہلے سندھ کے ایک ہندو جوگی تھے۔ مسلمانوں میں اموی دور میں خراسان سے جو تصوف کا فتنہ اٹھا، اس کی جڑیں بھی ہندوانہ فلسفے میں تھیں۔

صوفیوں کی دہشتگردی

برصغیر کے صوفی آستانے ظلم و ناانصافی میں بادشاہوں کے سہولت کار رہے ہیں۔ بادشاہوں نے بھی ہمیشہ ان جہالت کدوں کو مددِ معاش کے نام پر وسیع جاگیروں سے نوازا ہے۔ غزنویوں نے ملتان پر جو مظالم ڈھائے وہ ان کے درباری پیروں کی حمایت سے ہوئے۔ لاہور کے معروف صوفی علی ہجویری کا تعلق غزنوی دربار سے تھا۔

اہل تصوف نے شیعوں کے خلاف نفرت انگیز کتب بھی لکھیں جن میں شیخ احمد سرہندی (متوفی 1624ء) کی ''ردِ روافض'' کافی معروف ہے اور اس میں وہ شیعہ کشی کی حمایت اور توجیہ کرتے نظر آتے ہیں۔ جدید دور میں اس قسم کی فکر کی کوئی جگہ نہیں ہے۔

سال 1947ء کے آغاز میں ہی پنجاب کے صوفی پیروں اور سنی علماء نے ہندوؤں اور سکھوں کے قتل، ان کے گھروں کو آگ لگانے اور انکی خواتین کی عصمت دری کا سلسلہ شروع کیا۔ اس کا نتیجہ قیامِ پاکستان کے فوری بعد بھارت کے حصے کے پنجاب میں مسلمانوں کے قتلِ عام کی صورت میں نکلا۔ یوں صوفیوں کی ہوس نے وسیع پیمانے پر فسادات بھڑکائے اور محتاط اندازوں کے مطابق دس لاکھ افراد لقمۂ اجل بنے اور ایک کروڑ افراد کو سرحد سے آر پار ہجرت کرنا پڑی۔ اس طرح بندوق کی نوک پر پنجاب میں مذہبی تنوع کا خاتمہ ہوا۔

قیامِ پاکستان کے بعد شیعوں کے خلاف سب سے پہلی کتاب 1957ء میں چشتی سلسلے کے صوفی پیر خواجہ قمر الدین سیالوی نے لکھی۔ اس کا عنوان ''مذہبِ شیعہ'' ہے اور اس کا جواب آیت اللہ شیخ محمد حسین نجفی ڈھکو نے ''تنزیہ الامامیہ'' کے عنوان سے دیا ہے۔ آپ نے ردِ تصوف پر بھی ایک کتاب ''اقامۃ البرہان علی بطلان التصوف العرفان'' کے عنوان سے لکھی ہے۔

برصغیر میں شیعوں کے خلاف حملوں میں مشغول تکفیری گروہ بھی دیوبندی مسلک کے صوفی سلسلوں سے وابستہ ہیں۔ معروف شیعہ دشمن اور گستاخِ امام زمانہؑ مولوی اعظم طارق تصوف میں مولوی یوسف لدھیانوی کا خلیفۂ مجاز تھا۔

خانقاہ سراجیہ اور پیر ذوالفقار نقشبندی جیسے کئی دیوبندی آستانے ایسی تنظیموں کے کارکنان کے اذہان کو مسخ کرنے میں اہم کردار ادا کر رہے ہیں۔ حالیہ سالوں میں تحریکِ لبیک کے کارکنان بھی محبانِ اہلبیت کے خلاف نفرت پھیلانے اور عزاداری پر حملوں میں ملوث پائے گئے ہیں۔ ایسے میں کسی شخص کا شیعہ علماء کے لباس میں جھوٹ بولنا افسوسناک ہے۔

مولانا نعمت علی سدھو نے جواد نقوی صاحب کے بیانات پر ردعمل دیتے ہوئے کہا کہ

> ''اس موجودہ دور میں جب سے ہم نے ہوش سنبھالی ہے، تصوف کا نام عرفان رکھ کے، اگر صوفی ازم رکھتے ناں کہ تصوف ہے، صوفیاء ہیں، تو شیعہ قوم صدیوں سے صوفیوں سے آشنا ہے۔ ان پر اتنا اثر نہیں ہونا تھا۔ مگر چونکہ قم جیسے ہمارے علمی مرکز کو استعمال کیا گیا۔ عبا، قبا اور عمامے کے ساتھ، آیت اللہ بن کر، یہ کام سامنے آیا۔ جس کو ہمارے نوجوان طبقے نے اپنایا۔ یہ کام خطرناک ہوا۔ باقاعدہ

سبقاً تصوف کا نام عرفان رکھ کر پڑھایا۔ اور یہ سلسلے پاکستان میں آنے شروع ہو گئے۔ ابنِ عربی کی کتاب فصوص الحکم کو وہاں پر درساً پڑھانا شروع کر دیا۔ باقاعدہ اس کی شروح لکھ کر، یہ سلسلہ جب سامنے آیا، تو ہمارے نوجوان طبقے، خاص طور پر پڑھے لکھے آئی ایس او اور آئی او کے نوجوان، جو علماء سے مربوط تھے، انہوں نے سمجھا کہ یہ واقعی عرفان ہے۔ پھر علمائے حقہ نے، جو شیخیت کے خلاف تھے، کہ جیسا کہ پہلے بھی ہم نے عرض کیا کہ پارٹیشن سے پہلے عبدالعلی ہروی تہرانی نے آ کر شیخیت کو پھیلایا۔ مگر شیخ احمد احسائی کا نام نہیں لیا۔ تو غلو قومِ شیعہ نے اپنا لیا۔ انہوں نے سمجھا کہ شاید یہی شیعیت ہے کیونکہ اتنے بڑے علامہ نے یہ چیزیں بتائی ہیں۔ بعد میں ذاکرین اسی چیز کو منبروں پر پھیلاتے رہے اور لوگ اپناتے رہے۔

اسی طرح، صوفیت کا اِنہوں نے تو نام بھی لیا ہے۔ ابنِ عربی، جو ان کا بابا آدم ہے، اس کو پدرِ عرفان قرار دے دیا۔ پدرِ عرفان! عرفان کا معنی تو ان لوگوں سے پوچھا جائے!

کہتے ہیں عرفانِ عملی، عرفانِ نظری، میں کہتا ہوں یہ جو تاویلیں کرنے والے اور وکالت کرنے والے ہیں، انکو کسی کی نظر ہی لگ گئی ہے۔ مولاؑ نے اُس زمانے میں فرمایا تھا کہ عنقریب ایک ایسا گروہ آئے گا جو ہماری محبت کا دعوی کرے گا مگر صوفیت کی طرف مائل ہو گا اور ان کے کلام کی تاویلیں کرے گا۔ ان کی مراد یہ

ہے، اس کا مطلب یہ ہے، آپ سمجھے نہیں ہیں، وہ یہ کہنا چاہتے ہیں، وہ کہنا چاہتے ہیں، وغیرہ۔ اس طرح وہ زہر کو شہد میں ملا کے، تاویلیں کر کے، قوم کو دیں گے۔ تو مولاؑ نے فرمایا تھا کہ تاویلیں کرنے والا انہی کے ساتھ محشور ہو گا۔ اور جو ان کے کلام کا رد کرے گا، وہ گویا کہ پیغمبرؐ کے ساتھ جہاد میں شریک ہو گا۔(1)

یہ اب ہم نے راستہ خود چننا ہے۔ ہم نے صوفیت کا رد کرنا ہے۔ رد کریں گے تو جہاد میں شریک ہوں گے۔ ان کی تاویلیں، آئیں بائیں شائیں کر کے ترویج کریں گے تو انہی کے ساتھ محشور ہوں گے۔ یہ اب خود ہمارا انتخاب ہے۔"

صوفیاء کے بارے میں علامہ باقر مجلسیؒ کا نظریہ

علامہ مجلسی (متوفی 1699ء) "رسالہ کیلیہ" میں اہلِ تصوف کے بارے میں لکھتے ہیں:

"کچھ اہل زمانہ نے بدعتوں کو اپنا دین بنا رکھا ہے جن سے وہ بخیال خویش خدا کی عبادت کرتے ہیں اور انھوں نے اس کا نام تصوف رکھا ہے۔ ان لوگوں نے رہبانیت کو اپنی عادت و عبادت قرار دے دیا ہے، حالانکہ پیغمبرِ اسلامؐ نے اس کی ممانعت فرمائی ہے اور شادی بیاہ کرنے، لوگوں سے تعلقات و مراسم بڑھانے، جمعہ و جماعت میں حاضر ہونے، اہلِ ایمان کی مجالس و محافل میں شرکت کرنے، ایک دوسرے کو ہدایت کرنے، احکام خداوندی پڑھنے اور پڑھانے، بیماروں کی مزاج پرسی کرنے، جنازوں کی مشایعت کرنے، اہلِ ایمان کی ملاقات وزیارت کرنے، ان کی حاجت برآری میں کد و کاوش کرنے، نیکی کا حکم دینے اور بُرائی سے

روکنے اور حدود خداوندی جاری کرنے کا حکم دیا ہے۔ لیکن ان کی خود ساختہ رہبانیت کا لازمی نتیجہ ان تمام فرائض و مستحبات کا ترک کرنا ہے۔

اس گروہ نے رہبانیت میں کچھ خود ساختہ عبادات (اور اوراد و وظائف) بھی اختراع کر رکھے ہیں۔ منجملہ انکے ایک ذکرِ خفی ہے۔ یہ ان کا ایک خاص عمل ہے جو مخصوص ہیئت و کیفیت کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ حالانکہ اس کے متعلق نہ کوئی نص وارد ہے اور نہ ہی قرآن وسنت میں اس کا کہیں کوئی نام و نشان پایا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسی ہی چیز کو بلا شک وشبہ بدعت کہا جاتا ہے جو کہ حرام ہے۔ جناب رسولِ خداؐ فرماتے ہیں: ہر بدعت گمراہی ہے اور ہر گمراہی کا راستہ سیدھا جہنم کی طرف جاتا ہے۔

دوسرا ذکرِ جلی ہے جس میں یہ لوگ اشعار گاتے اور گدھے کی طرح ہنہنگتے ہیں۔ اور کفارِ مکہ کی طرح سیٹیاں اور تالیاں بجا کر خدا کی عبادت کرتے ہیں۔ ان کا گمان ہے کہ ان دو خود ساختہ ذکروں کے سوا اللہ کی کوئی عبادت ہی نہیں ہے۔ ان اذکار کے علاوہ وہ تمام نوافل و سنن کو نظر انداز کرتے ہیں۔ ہاں البتہ جس طرح کوا ٹھونگے مارتا ہے اس طرح برائے نام صرف نمازِ فریضہ ادا کر لیتے ہیں۔

اور اگر ان کو علماء کا خوف دامن گیر نہ ہو تو یہ نمازِ فریضہ بھی ترک کر دیں۔ پھر یہ لوگ، کہ خدا ان پر لعنت کرے، صرف انہی بدعتوں پر ہی اکتفا نہیں کرتے بلکہ اصولِ دین میں تحریف و تغییر بھی کرتے ہیں اور وحدۃ الوجود کا باطل عقیدہ رکھتے

ہیں۔اس کے جو معنی اس زمانہ میں مشہور ہیں اور اس گروہ کے بزرگوں سے سننے میں آئے ہیں، وہ سراسر کفر و شرک ہے۔ نیز یہ فرقہ عقیدۂ جبر اور تمام عبادات کے ساقط ہونے اور اس قسم کے دوسرے بعض باطل عقائد و نظریات کا قائل ہے۔

اے برادرانِ اسلامی، ڈرو ان سے، اور ان شیطانوں کے وسوسوں اور شبہوں سے اپنے دین و ایمان کو بچاؤ۔ اور خیال رکھو، مبادا کہیں ان کے ظاہری اور مصنوعی اخلاق و اطوار سے، جو جاہلوں کے دلوں پر اثر انداز ہوتے ہیں، کہیں دھوکہ نہ کھا جانا۔ "(2)

آگے چل کر فرماتے ہیں:

"صوفیوں کی بد اخلاقی کا یہ حال ہے کہ کوئی ان سے بات نہیں کر سکتا۔ ان میں تکبر اور اکڑ اتنی ہے کہ خود کو انبیاؑ سے بھی بلند سمجھتے ہیں۔ یہ سب کو کمتر سمجھتے اور لوگوں سے دوری اختیار کرتے ہیں۔ یہی زوال ان کی باقی اقدار پر بھی آیا ہے لیکن اس کا احساس اُسے ہوتا ہے جو اِن کے ساتھ کچھ وقت گزار لے۔"(3)

حوالہ جات

1. روي بسند صحيح عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر، قال: «قال رجل من أصحابنا للصادق جعفر بن محمّد عليه السّلام قد ظهر في هذا

الزمان قوم يقال لهم الصوفية فما تقول فيهم؟ فقال: إنهم من أعدائنا فمن مال إليهم فهو منهم، و سوف يحشر معهم، و سيكون أقوام يدّعون حبّنا، و يميلون إليهم و يتشبّهون بهم، و يلقّبون أنفسهم بلقبهم و يولون أقوالهم، ألا فمن مال إليهم فليس منا و إنّا منه برآء، و من أنكرهم و ردّ عليهم كان كمن جاهد الكفار بين يدي رسول الله صلى الله عليه و آله.

«

مستدرک الوسائل، جلد 12، صفحہ 323؛ سفینۃ البحار، ج 2، ص 57۔

2. آیۃ اللہ العظمیٰ شیخ محمد حسین نجفی ڈھکو، اعتقاداتِ امامیہ، ترجمہ رسالۂ لیلیہ، صفحات 32 تا 36، مکتبۃ السبطین، سرگودھا، 2006ء۔

3. علامہ باقر مجلسی، ''العقائد''، صفحہ 100، مؤسسۃ الہدیٰ للنشر والتوزیع، تہران، 1999ء۔

8. آیت اللہ سیستانی کی ایران میں خرافات کی ترویج پر تنقید

ایرانی یونیورسٹیوں میں انسانی علوم (humanities) کی نصابی کتب کے انچارج جناب ڈاکٹر احمد احمدی نے 22 جون 2013ء میں حضرت آیت اللہ سیستانی سے ملاقات کی تو آیت اللہ نے ملک میں ان علوم کی حالت کے بارے میں اپنی تشویش کا اظہار کیا۔ انہوں نے فرمایا:

"دینی مسائل پر تحقیق کرنا اور نتائج کو یونیورسٹیوں اور انتظامی شعبوں میں لے جانا بہت مشکل کام ہے۔ کیا شرائع، لمعہ، مکاسب اور جواہر جیسی کتابیں پڑھنے والا طالب علم جج کی کرسی پر بیٹھ کر قانونی اور عدالتی کام سے عہدہ برآ ہو سکتا ہے؟ میں ایران کی عدالتوں کے مسائل سے آگاہ ہوں۔ مسائل پر جامع اور دوسروں کی آراء کو مد نظر رکھ کر تحقیق کرنی چاہئے اور پھر انکو پوری طرح سمجھنے کے بعد ہی اپنی فقہی اور قانونی رائے کا اظہار کیا جائے۔"

پھر انہوں نے کہا: "انسانی علوم میں بحث و تحقیق اور تحولات کا نتیجہ یہ ہونا چاہیے کہ وہ عملی شکل میں نافذ ہونے کے قابل بھی ہوں اور درسگاہوں سے معاشرے تک پہنچیں اور کوئی مثبت تبدیلی لائیں، ورنہ اس اہتمام کا کیا فائدہ؟ مثلاً ملا صدرا کا فلسفہ پڑھانے کا آج تک کیا فائدہ ہوا ہے جس میں محی الدین ابنِ عربی کی انحرافی آراء کی آمیزش ہے اور قیامت کے بارے اسکا عقیدہ بھی درست نہیں ہے؟"

آیت اللہ نے ایرانی معاشرے میں ایک طرف منبروں سے مہدویت کے نام پر خوابوں اور پیش گوئیوں جیسی خرافات کی ترویج اور دوسری طرف یونیورسٹیوں میں جدید علوم کی تدریس سے پیدا ہونے والے دو مختلف فکری دھاروں کے ملاپ کے بارے میں تشویش اور پریشانی کا اظہار کیا اور کہا کہ ان دونوں سوچوں کو کب تک ساتھ ساتھ چلایا جا سکے گا؟

ڈاکٹر احمدی کے بقول ملاقات تقریباً 40 منٹ تک جاری رہی اور بد قسمتی سے ہم جہاز پکڑنے کی جلدی میں تھے اور انہوں نے ہماری عجلت کو سمجھ لیا تھا، ورنہ وہ اس ملاقات کو مزید طول دیتے کیونکہ ان کے چہرے پر بہت زیادہ پریشانی کے آثار تھے۔ ملاقات ختم ہوئی اور ہم گرمجوشی سے الوداع کہہ کر دعائیں لیتے ہوئے باہر نکل آئے۔ لیکن اس ملاقات کی یاد اور وہ علم، شائستگی، تقویٰ، اجتہاد، درد اور ہمدردی کا پیکر ہمارے حافظے سے کبھی نہیں مٹ سکے گا۔

کتاب ''آیت اللہ سیستانی و عراقِ جدید'' کے باب ''آیت اللہ ضدِ خرافہ'' میں آیت اللہ سیستانی سے جناب مولانا مسیح مہاجری کی ملاقات کی روداد میں آیا ہے:

میں نے آیت اللہ سے کہا: ایران توہمات میں گھرا ہوا ہے اور کم تعلیم یافتہ اور دولت کمانے کے خواہشمند خطیبوں کے بڑھ جانے سے انحرافی نظریات اور ضعیف الاعتقادی عروج پر ہے۔ آیت اللہ سیستانی نے مزید کچھ سنے بغیر اپنی گفتگو کا آغاز کر دیا، گویا وہ پہلے سے تیار بیٹھے تھے اور صورتحال کو مکمل طور پر سمجھ رہے تھے۔ انہوں نے کہا:

''یہ صورت حال تم لوگوں نے خود پیدا کی ہے۔ ہاں، آپ لوگوں نے مشہور کیا کہ آقائے بہاء الدینی یوں ہیں، ووں ہیں۔ عارفوں کی کرامتیں تم لوگوں نے خود پھیلائیں۔ میں خود قم میں رہ چکا ہوں اور مجھے ان باتوں کا علم ہے اور جب میں یہاں ہوں تو بھی میں وہاں چھپنے والی کتابیں دیکھتا رہتا ہوں۔ میں نے وہاں مختلف بزرگوں سے منسوب کرامات کی کتابیں پڑھی ہیں اور مجھے یقین ہے کہ آپ نے ہی ملک کو اس برے حال تک پہنچا دیا ہے۔ حکمران کو تم لوگوں نے خواہ مخواہ ہی اتنا اہم مقام

بنا دیا ہے۔ منبر سے عجیب و غریب عرفانی قصے سنائے جاتے ہیں۔ میں ایرانی مولویوں کی مجالس بھی دیکھتا رہتا ہوں۔"

میں نے کہا نوحہ خوانوں اور قصیدہ خوانوں کے بارے آپ کیا فرماتے ہیں؟ انہوں نے کہا: "وہ لوگ بھی آپ کی ان حرکتوں کی وجہ سے بگڑے ہیں۔"

میں نے کہا کہ میں ان خطیبوں کے خلاف ہوں جو لوگوں کو ضعیف، جھوٹی اور توہم پرستی کی باتیں سناتے ہیں، اور میں نے ان کے خلاف بہت سے مضامین اور تحریریں لکھی ہیں۔ ہم آپ سے امید رکھتے ہیں کہ آپ اس پر کوئی بیان جاری کریں گے اور اس میدان میں ہماری مدد کریں گے۔ کیونکہ آپ کا موقف بہت موثر ہے۔اس کے جواب میں انہوں نے کہا:

"میں یہ باتیں جانتا ہوں اور انکے خلاف میرا موقف کچھ لوگوں نے بیان بھی کیا ہے، وہ شائع ہو چکا ہے۔ لیکن میں ایران میں مداخلت نہیں کرنا چاہتا۔ ایران انجینئرڈ ہے اور اوپر ایک انجینئر بیٹھا ہے۔ مجھے مداخلت نہیں کرنی چاہئے۔"

میں نے کہا: میرا مقصد حکومتی معاملات میں دخل اندازی کی دعوت دینا نہیں ہے۔ لیکن آپ کی رائے دینی معاملات میں موثر ہے۔ لوگوں کے عقائد خطرے میں ہیں اور دین و عقائد کو بچانے کے لیے ان مسائل میں آپ کی مداخلت ضروری ہے۔ انہوں نے کہا:

"آپ کے ہاں جو یہ کہتے ہیں «سیاست ما عین دیانت ما و دیانت ما عین سیاست ماست» کہ ہماری سیاست ہمارا دین ہے اور ہمارا دین ہماری سیاست ہے، پھر آپ ان کو ایک دوسرے سے کیسے الگ کر سکتے ہیں؟ آپ کے دوست آقائے بہشتی نے انقلاب کے بعد جو آئین بنایا، انہوں نے اس کو یوں

مرتب کیا کہ مرجعیت کے پاس صرف غسل و طہارت کے مسائل ہی رہ گئے اور باقی دین حکومتی معاملہ بن گیا۔اب ہم کیا کہہ سکتے ہیں؟"

حوالہ: مولانا مسیح مہاجری سے آیۃ اللہ العظمیٰ سیستانی کی ملاقات کا مکمل متن: (خبر آنلاین، ۲۴ اردیبہشت ۱۳۹۱)موضع آیت اللہ سیستانی در بارہ خرافات در ایران.

9. جناب محمد حسین طباطبائی کی علمی کمزوریاں—آیۃ اللہ رحمتی

آیۃ اللہ رحمتی نے ایک سوال کے جواب میں کہا:

''آغا محمد حسین طباطبائی نے تفسیر المیزان میں ایسی غلط چیزیں لکھی ہیں جن کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ فقہ میں بھی وہ کوئی بڑے عالم نہ تھے۔ ہاں کچھ معلومات رکھتے تھے۔ انہیں فقیہ کہا جا سکتا ہے لیکن اعلم فقہاء میں شمار نہیں ہوتے۔ ان کی تحریروں سے یہ بات واضح ہے۔''

10. ہنری کوربن شرابی تھا: ڈاکٹر حسین نصر کا انکشاف

معروف فرانسیسی محقق پروفیسر ہنری کوربن کے بارے میں ڈاکٹر حسین نصر نے اپنے انٹرویو میں کہا ہے کہ:

''علامہ طباطبائی سے ملاقاتوں میں معنوی پہلو ہوا کرتا تھا۔ لیکن میں نے کبھی کوربن کو نماز پڑھتے یا روزہ رکھتے نہ دیکھا۔ وہ شراب بھی پیتا تھا۔ وہ اسلامی شریعت پر عمل نہیں کرتا تھا۔ وہ غالی اسماعیلیوں کی طرح اسلام کو باطنی دنیا تک رکھتا تھا۔ ظاہری طور پابندی نہیں کرتا تھا۔ میں کوربن پر اس پہلو سے تنقید کیا کرتا تھا۔ وہ جانتا تھا کہ میں نماز و روزے کی پابندی کرتا تھا۔ کئی مرتبہ ایسا ہوا کہ میں روزے سے ہوتا اور وہ کھانا کھایا کرتا۔ میں اس معاملے میں اس سے متفق نہیں تھا۔ میں روایتی لوگوں کا طرفدار تھا۔ میں روایت کا خیال رکھنا ضروری سمجھتا تھا۔''

آڈیوز

1. ادویتاویدانتااور نظریۂ وحدت الوجود—مولانا نعمت علی سدھو

ہندو فکر میں چار کتابیں بنیادی حیثیت رکھتی ہیں جن کو وَید کہا جاتا ہے۔ رِگ وَید، سَام وَید، یاجر وَید اور اَتھر وَید۔ ان میں مختلف خداؤں کی جنگ اور باہمی کشمکش کی کہانیاں بنائی گئی ہیں۔ ان کتابوں کے لکھنے والوں کے نام اور زمانے معلوم نہیں ہیں۔

بعد میں مختلف ہندو مفکرین نے ان کی تفسیریں لکھنا شروع کیں تو وہ اُپنشد کہلائیں۔ یہ تعداد میں ڈیڑھ سو سے زیادہ ہیں۔ شاہ جہان کے بڑے بیٹے دارا شکوہ نے 1658 عیسوی میں ان میں سے پچاس اہم تفسیروں کا فارسی میں ترجمہ کرایا تھا۔ مغرب جس وقت جدید علم پر تحقیق کر رہا تھا اس وقت مغل دربار تصوف جیسے ذہنی نشے اور لہو و لعب میں پڑا ہوا تھا۔

اُپنشدوں میں وحدت وجود کا تصور پیش کیا گیا ہے۔ یہ دینی توحید نہیں، بلکہ صوفیانہ توحید ہے۔ خدا کو ایک ماننے کے بجائے وجود کو ایک قرار دیتے ہیں۔ اپنشدوں کا مرکزی خیال برہمن اور آتمن کی یکسانی ہے۔ برہمن سے مراد خدا ہے۔ آتمن سے مراد انسان کا نفسِ کلی ہے۔ انسان کے نفسِ فردی کو جیوا کہتے ہیں۔

آتمن ہندو مذہب کا ایک تصور ہے۔ جیسے صوفی سعدی بھی کہتا ہے کہ بنی آدم اعضائے یک دیگر ند۔ یا جیسے اردو میں اقبال کہتا ہے:

فرد قائم ربطِ ملت سے ہے، تنہا کچھ نہیں

موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

اسلام میں انسانوں کے لئے آتمن یا نفسِ کلی کا کوئی تصور نہیں۔ واقعیت بھی یہی ہے کہ ہر انسان اپنی ذات میں دوسروں سے منفرد ہے، ہر کسی کی کیمسٹری الگ ہے۔ اسی لئے اسلام میں مباحات کا دائرہ بہت وسیع ہے۔

اپنشدوں میں آتمن اور برہمن کی وحدت کا مضمون باندھا گیا ہے۔ جنگی داستانوں کی کتاب گیتا میں بھی اپنشدوں کا یہ مرکزی خیال آیا ہے۔ گیتا مہابھارت کا حصہ ہے جس میں کرشنا اور ارجنا کی گفتگو بیان ہوئی ہے۔ بطورِ مثال گیتا کی پندرہویں فصل میں کرشنا کہتا ہے:

"اے ارجنا! سورج کی روشنی میں ہوں، چاند کی چمک میں ہوں، آگ کو میرا نور سمجھو۔ میں زمین پر اتر کر جانداروں کی نگہبانی کر رہا ہوں۔ پہاڑ اور کھیت میں ہوں۔ میں وہ ہوں جو آگ اور ہوا بن کر جانوروں کے پیٹ میں غذا کو ہضم کرتا ہے اور اسے آگے لے جاتا ہے۔ میں سبھی جانداروں کے دل کے اندر ہوں۔ میں عقلاء کا حافظہ اور ذہانت ہوں، میں علم کو پیدا کرنے والا اور اسے جاننے والا ہوں۔"

چھاندُوگیہ اپنشد میں ہے:

"یہ تمام کائنات اپنے جوہر میں وہ ہے، وہ صداقت ہے، وہ آقا ہے اور وہ تو ہے۔"

چھاندُوگیہ اپنشد کے باب پنجم میں عالمِ کثرت کو غیر حقیقی قرار دیا گیا ہے۔ شَوِیتا شَوِترا اپنشد میں پہلے پہل اس خیال کا اظہار کیا گیا ہے کہ مادی دنیا فریبِ نگاہ ہے جسے برہمن نے مداری کے کھیل کی طرح ہماری نظروں کے سامنے کھڑا کر دیا ہے۔

اپنشدوں کی تعلیمات کا حاصل یہ ہے کہ برہمن اور آتمن ایک ہیں۔ برہمن سے کائنات کے صدور کو فلوطین کی طرح استعاروں کی صورت میں بیان کیا گیا ہے۔ کائنات برہمن سے اس طرح صادر ہوئی جیسے مکڑی سے جالا یا سورج سے شعاعیں صادر ہوتی ہیں۔ لفظ برہمن برہ سے مشتق ہے جس کا معنٰی ہے پھیلنا، نشو و نما پانا۔ گویا وہ حقیقتِ کبریٰ جو پھیلتی ہے، وہ ہر جگہ محیط ہے۔

تاریخی اعتبار سے اپنشدوں کے لکھنے کا عمل بُدھا کی پیدائش سے پہلے شروع ہو چکا تھا۔ بدھا کی پیدائش چھٹی صدی قبلِ مسیح کی ہے۔ یونان کے فلسفے کی ابتداء بھی اسی زمانے میں ہوئی تھی۔ تھالس وغیرہ اسی زمانے کے ہیں۔ وَیدوں کی تفسیریں لکھنے کا سلسلہ تقریباً دو ہزار سال تک جاری رہا۔ آخری اُپنشدیں پندرہویں صدی عیسوی میں لکھی گئیں۔

آٹھویں صدی عیسوی، یعنی دوسری صدی ہجری، میں جنوبی ہندوستان کے علاقے کیرالہ میں شنکر اچاریہ پیدا ہوا۔ اس نے تعلیم اور تبلیغ کیلئے ہندوستان بھر کے سفر کئے اور شمالی ہند میں ہمالیہ کے دامن میں فوت ہوا۔ اس نے اَدویتا وِیدانتا کا فلسفہ لکھا۔ ویدانتوں کا نمبر اپنشدوں کے بعد آتا ہے، یعنی یہ ہندو مذہب کی فلسفی شکل ہے۔ پہلے وَید، پھر اُپنشد اور پھر وَیدانت!

اَدویتا کا مطلب عدم ثنویت یا دُوئی کی نفی ہے۔ یعنی کائنات میں ایک ہی وجود ہے، دوسرا کوئی نہیں۔ وَیدانتا کا مطلب وَیدوں کے علم کا تمام اور کمال ہے۔ اس میں وَیدوں کی تشریح کرتے ہوئے بُدھا کے خیالات کو بھی استعمال کیا گیا ہے۔ اس میں دنیا کو وحدت الوجود کی عینک سے دیکھا گیا ہے۔ عالمِ اسلام میں یہ بنی امیہ کے زوال اور بنی عباس کی حکومت کی ابتداء کا زمانہ ہے۔

شنکر اچاریہ عرفانِ نظری کی دنیا میں ابنِ عربی سے زیادہ اہم ہے۔ دنیا میں بڑے نظری عرفاء کو گنا جائے تو شنکر اچاریہ کا نام ضرور آتا ہے۔ یہ ابنِ عربی سے پانچ سو سال پہلے گزرا ہے۔ ابن عربی کے بنیادی فکری اصول اَدویتا وَیدانتا میں مل جاتے ہیں۔ شنکر اچاریہ کا فلسفہ شروع میں زیادہ مشہور نہیں ہوا لیکن چودہویں صدی عیسوی کے بعد ہندو مذہب کا اہم ترین فلسفہ بن گیا۔

شنکر اچاریہ وجود کی وحدتِ شخصی کا عقیدہ رکھتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ برہمن، یعنی خدا، کو دو طریقوں سے پہچانا جا سکتا ہے: نِیر گوݨہ برہمن اور سَگوݨہ برہمن۔

نِیر گوݨہ برہمن، یعنی صفات کو نکال کے خود ذات خدا کی معرفت حاصل کرنا۔ وہ ذات جو کہ گونہ نہیں رکھتی، نام اور صفات نہیں رکھتی۔ یہ وہی ہے جسے ابنِ عربی مقامِ احدیت کہتا ہے۔ سَگوݨہ برہمن یعنی خدائے مُتصف کو پہچاننا، ابنِ عربی کے الفاظ میں مقامِ واحدیت، مقام جلا و استجلا، فیضِ اقدس و مقدس، یعنی خدائے متجلّی تک پہنچنا!

عرفانِ نظری لفظوں کا جادو جگانے کا نام ہے۔ اس طرح جب بہت سی اصطلاحات اور الفاظ بولتے ہیں تو سننے والا لفاظی میں الجھ کر سمجھتا ہے کہ انہوں نے ضرور کوئی اہم بات کہی ہے۔

ابنِ عربی سَگوݨہ برہمن کو خدائے متجلّی کی شناخت کہتا ہے۔ کبھی یہ تجلّی ذات کے اندر سے ہوتی ہے تو اعیانِ ثابتہ اور صفاتِ حق کو ظاہر کرتی ہے۔ کبھی یہ ذات سے باہر ہوتی ہے تو خدا سبھی ماہیات اور اعیانِ وجودی سے متصف ہو جاتا ہے۔

شنکر اچاریہ کہتا ہے کہ جب انسان میں بصیرت اور معرفت کم ہو تو وہ سَگوݨہ برہمن کا شکار ہو جاتا ہے۔ یہ کم فہمی کا نتیجہ ہوتا ہے۔

وہ اس کی مثال دیتا ہے۔ کہتا ہے کہ فرض کریں رات کے وقت آپ گھر جاتے ہیں اور آپ کا بچہ شور مچاتے ہوئے کہتا ہے کہ یہاں سانپ ہے۔ آپ جب چراغ لے کر آتے ہیں تو پتا چلتا ہے کہ وہ تو رسی تھی جسے بچہ سانپ سمجھ بیٹھا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ اہل دل کیلئے یہ کائنات برہمن کے سوا کچھ نہیں ہے۔ عالمِ ہستی بطورِ کلی خدا ہے۔ ایسا نہیں کہ خدا کسی چیز کا خالق ہو۔ یہی بات ملا صدرا کہتا ہے کہ «ان بسيط الحقيقة كل الاشياء»۔

لوگ اسلئے کثرت کو دیکھتے ہیں کہ بصیرت نہیں رکھتے۔ مختلف اسماء ان کو دھوکہ دیتے ہیں۔ شنکر کے مطابق مخلوق حقیقت میں ہے ہی نہیں۔ عرفانِ نظری میں خلقت کے بجائے صُدور کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ تجلی اور ظُہور کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں۔

یہاں اس بات کی طرف توجہ کریں کہ تجلی کا لفظ قرآن میں بھی آیا ہے۔ سورہ اعراف کی آیت 143 میں آیا ہے:

«فَلَمَّا تَجَلّٰى رَبُّهٗ لِلْجَبَلِ جَعَلَهٗ دَكًّا وَّ خَرَّ مُوْسٰى صَعِقًا.»

"پھر جب ان کے رب نے پہاڑ پر تجلی فرمائی تو اسے ریزہ ریزہ کر دیا اور موسیٰ غش کھا کر گر پڑے۔"

لیکن یہاں تجلی فعلِ خدا ہے۔ خود پہاڑ کا وجود تجلی نہیں ہے، وہ الگ سے وجود رکھتا ہے، اس پر بجلی گری۔ اس آیت کی تفسیر سورہ بقرہ کی آیت 55 سے ہوتی ہے جہاں صاعقہ، یعنی بجلی، کا لفظ آیا ہے۔ یعنی ان پر بجلی گرا دی۔

«وَ اِذۡ قُلۡتُمۡ یٰمُوۡسٰی لَنۡ نُّؤۡمِنَ لَکَ حَتّٰی نَرَی اللّٰہَ جَہۡرَۃً فَاَخَذَتۡکُمُ الصّٰعِقَۃُ وَ اَنۡتُمۡ تَنۡظُرُوۡنَ.»

"اور (یاد کرو وہ وقت) جب تم نے کہا: اے موسیٰ! ہم آپ پر ہرگز یقین نہیں کریں گے جب تک ہم خدا کو علانیہ نہ دیکھ لیں، اس پر بجلی نے تمہیں گرفت میں لے لیا اور تم دیکھتے رہ گئے۔"

شنکر اچاریہ اور دیگر فلسفی عرفا کے نزدیک تجلی سے مراد رشحی تجلی ہے، کہ خدا کی ذات بہتی ہے اور مختلف اعیان میں متعین ہوتی ہے۔ ایک ہی وجود ہے اور وہ تشکیک اور تنزلات کی شکل میں ظہور کرتا ہے تو کائنات بنتی ہے۔

صوفیوں پر ویدانتوں کے گہرے اثرات ہوئے۔ وحدۃ الوجود کے علاوہ ویدانت اور تصوف میں مندرجہ ذیل باتوں کا اشتراک ہے:

1۔ دونوں پَرانایام یعنی حَبس دَم کرتے ہیں۔

2۔ دونوں دِھیان یعنی مراقبہ کرتے ہیں۔

3۔ دونوں گرو یعنی مرشد کی خدمت کو اہم سمجھتے ہیں۔

4۔ دونوں تَپ یعنی ریاضت اور فاقہ کرتے ہیں۔

5۔ دونوں مَالا جپتے ہیں اور ذکر اذکار میں محو رہتے ہیں۔

6۔ دونوں انسانی آتمن کے برہمن یا وجودِ مطلق میں جذب و اتحاد کے قائل ہیں۔

بھگت شاعروں کے کلام میں رادھا جس وارفتگی اور سپردگی سے کرشن کے گیت گاتی ہے اسی والہانہ اضطراب سے خواجہ غلام فرید کی کافیوں میں سسی اپنے پنوں کے فراق میں نالہ کناں ہے۔

7۔ دونوں مادے کو شر سمجھتے ہیں۔ رہبانیت کے قائل ہیں۔ ان کے خیال میں آتمن، برہمن کا جزو ہے جو مادے کی قید میں اسیر ہے۔ وہ معرفتِ نفس حاصل کر کے دوبارہ اپنے ماخذ حقیقی میں جذب ہو جاتا ہے۔

8۔ دونوں عالم کو قدیم سمجھتے ہیں۔ ان کے مطابق وقت کی حرکت قوس نزولی اور قوس صعودی کی شکل میں دائروی ہے۔ یہ وقت کا ایک خرافاتی اور باطل تصور ہے۔ وقت کی حرکت خطی اور نسبی ہے۔ عالم قدیم نہیں، بلکہ حادث ہے۔ مولا علی علیہ السلام کا فرمان ہے کہ:

«وإنما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه. ومثله لم يكن من قبل ذلك كائنا، ولو كان قديما لكان إلها ثانيا.»

"اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ کا کلام بس اس کا ایجاد کردہ فعل ہے۔ اور اس طرح کا کلام پہلے سے موجود نہیں ہو سکتا۔ اور اگر وہ قدیم ہوتا تو دوسرا خدا ہوتا۔" (نہج البلاغہ، خطبہ 186)

جب کلامِ خدا قدیم نہیں ہو سکتا تو مخلوقات کیسے قدیم ہو سکتی ہیں؟

یہاں ایک نہایت قابلِ غور بات یہ ہے کہ شنکر اچاریہ امام علی رضا علیہ السلام کا معاصر ہے۔ اگر وحدت الوجود اور کشف وغیرہ میں کوئی حقیقت ہوتی تو آئمۂ معصومین علیہم السلام بھی اس زمانے

میں واضح الفاظ میں ایسی باتیں کرتے۔ لیکن جب ہم احادیث کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں خالق و مخلوق میں ذاتی جدائی کی تلقین ملتی ہے۔ مثال کے طور پر شیخ طوسی نے نقل کیا ہے کہ:

«قَالَ يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا ع سَأَلْتُهُ عَنْ آدَمَ هَلْ كَانَ فِيهِ مِنْ جَوْهَرِيَّةِ الرَّبِّ شَيْءٌ فَكَتَبَ إِلَيَّ جَوَابَ كِتَابِي لَيْسَ صَاحِبُ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ عَلَى شَيْءٍ مِنَ السُّنَّةِ زِنْدِيقٌ.»

ترجمہ: ''یونس بن عبدالرحمٰن کہتے ہیں کہ میں نے امام علی رضاؑ سے پوچھا کہ کیا حضرتِ آدمؑ میں جوہرِ رب سے کچھ ہے؟ امام نے کہا نہیں، ایسا کہنے والے کا عقیدہ سنت کے مطابق نہیں اور وہ زندیق ہے۔'' (شیخ طوسیؒ، اختیار معرفۃ الرجال الکشی، النص، ص: 495)

شیخ صدوق کی کتاب التوحید کے ساتویں باب میں تیسری حدیث کو دیکھئے۔ امام جعفر صادق علیہ السلام فرماتے ہیں کہ:

«انّ اللہ تبارك و تعالی، خلو من خلقه وخلقه خلو منه.»

ترجمہ: ''اللہ تبارک و تعالیٰ حقیقتِ خلق سے خالی ہے اور خلق، حقیقتِ خدا سے خالی ہے۔'' (شیخ صدوقؒ، کتاب التوحید، صفحہ 105)

جو لوگ ملا صدرا کی باتوں میں آ کر حرکتِ جوہری کے قائل ہیں اور خدا کی طرف سیر و سلوک کا عقیدہ رکھتے ہیں، وہ مولا علی علیہ السلام کے اس فرمان پر غور کریں:

«لا يجري عليه السكون والحركة. وكيف يجري عليه ما هو أجراه.»

ترجمہ: ''حرکت و سکون اس پر طاری نہیں ہو سکتے، بھلا جو چیز اس نے مخلوقات پر طاری کی ہو وہ اس پر کیونکر طاری ہو سکتی ہے؟''(نہج البلاغہ، خطبہ 186)

اسی خطبے میں افلاطون کے عالمِ مثال کے نظریئے (Platonic idealism) کو بھی رد کیا گیا ہے۔ مولا علی علیہ السلام فرماتے ہیں:

«خلق الخلائق على غير مثال خلا من غيره ولم يستعن على خلقها بأحد من خلقه.»

''اُس نے مخلوقات کو بغیر کسی نمونے کے اور اپنے غیر سے بری بنایا اور ان کے بنانے میں اُس نے مخلوقات میں سے کسی ایک کی بھی مدد نہ چاہی۔''(نہج البلاغہ، خطبہ 186)

یہ اس موضوع کا ایک مختصر تعارف تھا۔ مزید معلومات کیلئے تحفۂ صوفیہ کا مطالعہ کریں۔ نیز انٹرنیٹ پر دیگر محققین کی کتابوں کو بھی سرچ کیا جا سکتا ہے۔ تصوف کے جاہلانہ نظریات کی اسلام میں کوئی جگہ نہیں ہے اور جدید سائنس بھی ان کو رد کر چکی ہے۔

2. معاد جسمانی کی وضاحت — حجۃ الاسلام والمسلمین نعمت علی سدھو

خواجہ نصیر الدین طوسی فرماتے ہیں:

"فلاسفہ کہتے ہیں کہ قیامت کو (انہی) اجساد کا دوبارہ اٹھنا محال ہے۔ چونکہ جب جسم کے مزاج میں اعتدال آتا ہے تو عقلِ فعال اس پر ایک نفسانی حالت طاری کرتا ہے۔ پس جب بدن کسی اور مزاج (مثلاً موت) میں مبتلا ہو تو اس پر عقل کی رو سے نفس بھی ایک اور طاری ہوتا ہے۔ اس طرح ایک جسد پر دو نفوس لازم آتے ہیں، جو محال ہے۔ چونکہ ہم نے گزشتہ سطور میں خدا کو قادر و مختار ثابت کیا ہے کہ جس سے ان کے فاسد اصول کا باطل ہونا ظاہر ہوتا ہے، لہٰذا ان ہذیانات کے جواب کی ضرورت نہیں رہتی۔"

حوالہ: خواجہ نصیر الدین طوسی، "الفصول فی الاصول"، فصل چہارم، صفحہ 42، چاپخانہ دانشگاہ تہران، 1335ش (1957ء)۔

کتابیں

1. کتاب ''تصوف اور تشیع کا فرق''

تالیف: علامہ سید ہاشم معروف حسنی

مولانا محمد حسن جعفری بلوچ نے علامہ سید ہاشم معروف حسنی لبنانی کی عربی تصنیف موسومہ ''بین التصوف والتشیع'' کا ''تصوف اور تشیع کا فرق'' کی صورت اردو ترجمہ کر کے ۲۰۰۸ء میں مجمع علمی اسلامی کراچی سے شائع کرایا جو ۵۲۸ صفحات پر محیط ہے۔

اس کے آغاز میں تین صفحاتی ''ابتدائیہ'' جناب رضا حسین رضوانی نے اور تین صفحاتی ''پیش لفظ'' مصنف نے لکھا ہے۔ تصنیف ۴۷ عنوانات کی حامل ہے جن میں مسلک تشیع کی تاریخ و اصول، تاریخِ تصوف، تصوف و تشیع میں فرق، اصطلاحاتِ تصوف، مشہور صوفیہ کا تذکرہ، افکار و عقائد، کرامات، شطحیات، وغیرہ شامل ہیں۔

بنیادی طور پر یہ کتاب بغداد یونیورسٹی کے پروفیسر ڈاکٹر کامل مصطفیٰ شیبی کی تصنیف ''الصلۃ بین التصوف والتشیع'' کے رد میں بطورِ دفاع لکھی گئی جہاں ڈاکٹر شیبی نے تصوف کو اہل تشیع کی فکر کا پروردہ قرار دیا تھا۔

اس کے کچھ چیدہ عنوانات یہ ہیں: سببِ تالیف، کیا تشیع سبائی فتنہ ہے؟، کیا تشیع خوارج کے ظہور کا ردعمل ہے؟، کیا تشیع شہادتِ حسینؑ کا ردعمل ہے؟، تصوف اور تشیع میں فرق، تجسیم، حلول، اتحاد، وحدت الوجود، نبوت، امامت شیعوں کی نظر میں، شیعہ اور صوفیہ کی نظر میں عصمت کا مفہوم، شفاعت: اسلام کی نظر میں اور صوفیہ کی نظر میں، تقیہ اور فرقۂ ملامتیہ، کراماتِ آئمۂ اہل بیتؑ اور کراماتِ اولیائے صوفیہ، تفسیر و تاویل، تصوف اور آئمۂ اہلبیتؑ، غلات، حقیقت تصوف اور اس کی

تعریفات، تصوف پر یونانی فلسفے، ہندومت، بدھ مت اور چینی فلسفہ کے اثرات، حقیقتِ محمدیہ، صوفیہ کے ہاں نبوت اور ولایت کا نظریہ، نظامِ کائنات صوفیہ کی نظر میں، غالی صوفیہ کی نظر میں جنت و دوزخ کا تصور، کرامت، بھنگ نوشی، علم و عمل اور جہاد کے بارے صوفیہ کے نظریات، اصطلاحاتِ صوفیہ: جمع و تفریق، فنا و بقا، قبض و کشاد، خلوت، غیاب و حضور، تلوین و تمکین، تجرید و تفرید، ملامتیہ اور جواں مردی، مرید و شیخ، اولین صوفی اقطاب، صوفی طریقے اور سلسلے، تصوف کے متعلق آئمۂ اہلبیتؑ اور علمائے شیعہؒ کے نظریات۔

اولین صوفی اقطاب کے باب میں عبدالواحد بن زید، ابراہیم بن ادہم، ذوالنون مصری، شفیق بلخی، بشر حافی، عسکر بن حسین، معروف کرخی، حاتم الاصم، ابو حمزہ خراسانی، ابو بکر شبلی، سری سقطی، جنید بغدادی، سمنون بن عمر، بایزید بسطامی، سہل بن عبداللہ تستری، محمد بن خفیف شیرازی، منصور حلاج، ابنِ عربی، عبدالکریم جیلی کے حالات و عقائد بیان کئے گئے ہیں اور یہ دکھایا گیا ہے کہ ان حضرات کی سوچ شیعہ مکتبِ فکر سے تضاد رکھتی تھی۔

تصنیف کے مندرجات کا خلاصہ یہ ہے کہ بقول ڈاکٹر شیبی، مسلکِ تشیع تین مراحل سے گزرا۔ اس کا پہلا مرحلہ ظہور اسلام سے متصل ہے۔ حضرت علیؑ ''جوہرِ اسلام'' کی نمائندگی کرتے تھے اور سابقون الاولون کی ایک جماعت ان کی پیروی کرتی تھی۔ ان میں سلمان فارسیؓ، ابوذر غفاریؓ اور عمار بن یاسرؓ سرفہرست تھے۔ یہ لوگ حضرت علیؑ سے محبت کرتے تھے۔ ان لوگوں کا تشیع صرف اسی حد تک تھا۔

تشیع کا دوسرا مرحلہ ایک سیاسی تحریک کی صورت میں اس وقت شروع ہوا جب حضرت عثمان کے بعد حضرت علیؑ خلیفہ بنے اور جمل و صفین کی خون ریز جنگیں ہوئیں۔ تیسرا مرحلہ امام حسینؑ کی شہادت کے بعد شروع ہوا اور اسی مرحلے میں شیعیت کے عقائد مکمل ہوئے۔

حضرت علیؑ کے دور میں ان کے حمایتی اگرچہ شیعہ تھے مگر ان کا تشیع وہ نہیں تھا جو بعد کے شیعہ فقہا اور متکلمین کے ہاں پایا جاتا ہے۔ مسلک شیعہ کے وہ اصول ہیں کہ ابتدائی لوگ ان اصطلاحات سے نامانوس تھے عصمت، رجعت، بداء، تقیہ، وغیرہ ہیں۔ تصوف کو تشیع کی وجہ سے فروغ ملا۔

اس کے برعکس علامہ سید ہاشم معروف حسنی کے نزدیک تشیع روزِ اول سے اسلام کا جزو رہی ہے۔ اس کی ابتدا آیتِ انذار کے وقت سے ہوئی جب آنحضرتؐ نے بنی عبدالمطلب کو کھانے پر بلایا اور فرمایا: تم میں سے کون ہے جو اس دعوت میں میری مدد کرے؟ «وَ اَنْذِرْ عَشِيْرَتَكَ الْاَقْرَبِيْنَ وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ فَاِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ اِنِّيْ بَرِيْٓءٌ مِّمَّا تَعْمَلُوْنَ» (سورہ شعراء/۲۱۴-۲۱۶)۔

اس اعلان پر حضرت علیؑ کے سوا کسی نے لبیک نہ کہا۔ آپ نے فرمایا: «إِنَّ هَذَا أَخِي وَ وَصِيي وَ خَلِيفَتِي فِيكمْ فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا» (تاریخ الامم والملوک، محمد بن جریر الطبری، بیروت، دار قاموس الحدیث، ج ۲، ص ۲۱۷)۔ یہ میرا بھائی، میرا وصی اور تمہارے درمیان میرا خلیفہ ہے۔ تم لوگ اس کی بات سنو اور اس کی اطاعت کرو۔

اس کے باوصف مسلمان اپنی تاریخ کے آغاز میں مسئلہ امامت پر اختلاف کا شکار ہوئے۔ اہل تسنن اور اہل تشیع کے بنیادی عقائد توحید، تنزیہ خداوندی، عدل، نبوت، معاد، اور ثواب و عقاب میں کوئی

زیادہ فرق نہیں رکھتے۔ نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج اور جہاد کے بارے میں ان کے نظریات میں کوئی بڑا تصادم نہیں ہے۔ حقیقتِ قرآن و سنت کے بارے میں بھی اختلاف نہیں۔ تاہم اسلام کی بنیادی تعلیمات کی تشریح کے ضمن میں اختلاف ہے۔ لیکن ان اختلافات سے کوئی اسلام سے خارج نہیں ہے۔ خارج از اسلام کوئی اس وقت ہوتا ہے جب وہ ان عقائد کا انکار کرے۔

اہل تشیع کے نزدیک از روئے شرع امام کا تقرر خدا پر واجب ہے جب کہ اشاعرہ کے نزدیک امام کا نصب واجب نہیں۔ عبداللہ بن سبا، جسے مسلک شیعہ کا بانی مشہور کیا جاتا رہا ہے، اس نے حضرت علیؑ کی ولایت، وصایت اور پیغمبرؐ کی رجعت کا عقیدہ پیش کیا۔ وہ تاریخ میں ایک فرضی کردار ہے۔ یہ کہانی سیف بن عمر تمیمی نے دوسری صدی ہجری میں گھڑی۔ حضرت عمار یاسرؓ، جو حضرت علیؑ کے طرف دار تھے، کے ذکر کو چھپانے کے لیے یہ طلسماتی کردار بنایا گیا۔

شیعیت میں تجسیم و تشبیہ خدا اور دیدار الہیٰ کی نفی ہے۔ تصوف ظہورِ تشیع سے قبل کی سوچ ہے جس کا وجود دو ہزار سات سو سال قبل چینی فلسفہ میں ملتا ہے۔ جہاں کنفیوشس کے ہم عصر چینی صوفی ''لی آرہ'' یا لاؤ ٹسے (Lao Tzu/ lao Tse) نے صوفیانہ نظریات پیش کئے۔ اس نے دنیا سے کنارہ کشی کرتے ہوئے دریائے زرد کو عبور کر کے لاتعلق ہونے کی کوشش کی۔ آخری سرحد پر اسے روک کر ایک کتاب لکھنے کا کہا گیا۔

اس نے دو الفاظ ''ٹاؤ ''(Tao/Dao) اور ''ٹی ''(Te/De) پر کتاب نیز پانچ ہزار الفاظ پر ان کی شرح لکھی۔ ''ٹاؤ'' سے مراد راستہ اور ''ٹی'' سے مراد دروازہ ہے۔ اس کے نزدیک ٹاؤ کے حصول کے لیے بشری خواہشات، جسمانی ضروریات اور اپنی ذات کے شعور سے آزاد ہونا چاہیے۔

باطن کی صفائی، روشن ضمیری اور نیکی کرنا انسان کی فطرت ثانیہ بن جائے۔ اس سے نفس کی پاکیزگی حاصل ہوتی ہے اور روح ٹاؤ کا مفہوم جاننے کے قابل ہو جاتی ہے۔ تب جا کر ٹاؤ سے اتصال ہوتا ہے اور ذات حق کی تجلی ہوتی ہے۔ یہی لفظ تصوف کی بنیاد بن گیا۔ مسلم تصوف اور چینی ٹاؤ ازم میں مشابہت ہے۔

خراسان، سبز وار، شیراز، بلخ، نیشاپور، ماوراء النہر کے لوگوں کا چین سے رابطہ رہا۔ جب یہ مسلمان ہوئے تو ان میں سابقہ مذاہب کے اکابر عالم موجود تھے۔ برامکہ کا تعلق ماوراء النہر سے تھا جو قبل از اسلام مجوسی تھے۔ ان نو مسلم شیوخ نے اپنے سابقہ مذہبی افکارِ تصوف مسلمانوں میں متعارف کرائے۔

ہندوستان میں برہمن تصوف اور بدھ تصوف حضرت عیسیٰؑ کی بعثت سے قبل موجود تھے۔ ایران میں مانویت اور زرتشتی تصوراتِ تصوف موجود تھے۔ مسلمانوں پر تصوف کے اثرات اس وقت مرتب ہوئے جب عہد بنو عباس میں نئی مباحث کا آغاز ہوا۔ خلیفہ منصور نے ۱۴۸ھ میں جندی شاہ پور مدرسے میں نصرانی عالم جریس بن بختی شوع کو سربراہ مقرر کیا جس نے یونانی کتب کے تراجم کا سلسلہ شروع کیا۔ شام اور فارس کے نسطوری عیسائیوں نے ارسطو کی تعلیمات عام کیں۔ حران کے عیسائیوں نے یونانی فلسفہ کی کتب کا عربی ترجمہ کیا۔ یوں عربوں میں نو فلاطونی تصوف کی تعلیمات متعارف ہوئیں۔

افلاطون کے مطابق عقل کے ذریعے معرفتِ خدا محال ہے۔ اس کے لیے بے خودی، غور و فکر، اوراد، مجاہدات اور فنا ضروری ہیں۔ نو فلاطونیت سے ابنِ عربی اور الجیلی جیسے صوفیہ متاثر ہوئے۔ یہ

اثرات حلاج اور بسطامی پر پڑے تھے۔ انہی بیرونی درآمد کردہ معجون نما حلول اتحاد، تناسخ جیسے خیالات سے مسلم تصوف کی بنیاد پڑی۔ ماسینیون (Massignon) کے مطابق لفظ ''صوفی'' دوسری صدی ہجری کے وسط میں سامنے آیا۔ اولین بار جابر بن حیان اور ابو ہاشم کوفی کو اسی لفظ سے موسوم کیا گیا۔ صوفیہ شعبدہ باز تھے۔ یہ غلو میں انبیاءؑ جیسی کرامات بیان کرتے۔ کئی صوفیوں نے اپنی کرامات میں انبیاءؑ سے برتری کا دعویٰ کیا۔

انہوں نے بے فائدہ مشکل اصطلاحات تراشیں اور ان کے معنوں میں ابہام پیدا کیا۔ جیسے: صوفی، حال، وجد، صحو، سکر، رضا، رجا، زہد، خوف، توکل، کرامات، استدراج، باطنیہ، تقمص، نسخ، فسخ، رسخ، تناسخ (آواگون)، لطف، حلول، مکاشفہ، لوائح، طوالع، لوامع، تجلی، شریعت، طریقت، حقیقت، وغیرہ۔

صوفیہ اکتسابی علم کے خلاف رہے اور اسے حجاب بتاتے جب کہ غیبی علم کے قائل تھے۔ ان کے اراکین تصوف گرسنگی، بیداری، کم گوئی، مردم بیزاری تھے۔ جنید کے استاد ابو جعفر حداد، ابو سعید خزاز اور ابراہیم بن ادہم جیسے صوفی، امراء کے دروازوں پر بھیک مانگتے اور اسے ریاضت کی روح بتاتے۔ تصوف مسلکِ تشیع کا پروردہ نہیں بلکہ بیش تر صوفیہ کا تعلق اہل تسنن سے ہے۔

کتاب کے آخر میں تصوف کے بارے میں شیعہ آئمہؑ اور شیعہ علماء کے نظریات بیان کئے گئے ہیں۔

منبع: ڈاکٹر غلام قاسم مجاہد بلوچ، ''اسلامی ادب کی اُردو ترجمہ نگاری میں بلوچ اہل علم کی خدمات''، مجلہ خیابان، جامعہ پشاور۔

2. کتاب ''اقامۃ البرہان علی بطلان التصوف والعرفان''

تالیف: آیۃ اللہ شیخ محمد حسین نجفی ڈھکو

اس عام فہم کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ صراط مستقیم صرف قرآن و عترت کی پیروی ہے اور اہلبیت سے دوری کی وجہ سے امت مسلمہ فرقوں میں بٹ گئی ہے۔ کتاب کے ابتدائی ابواب میں اسلام کے بنیادی عقائد کے بیان کے بعد فرقہ صوفیہ کی پیدائش اور اسکے فرضی و من گھڑت عقائد بیان کئے گئے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ برصغیر کے معروف صوفی سلسلوں کا مختصر تعارف اور صوفیوں کے خرافاتی اعمال کا ذکر کیا گیا ہے۔ کتاب کے آخر میں واضح کیا گیا ہے کہ آج کل ابنِ عربی کی تعلیمات کی روشنی میں جو عرفان پھیلایا جارہا ہے وہ مذموم تصوف ہی کا نیا روپ ہے۔

3. کتاب ''تحفہ صوفیہ'' طبع اول

تالیف: حجۃ الاسلام والمسلمین نعمت علی سدھو

یہ مختصر رسالہ علامہ سید گلاب شاہ نجفی کی ہدایت پر تالیف کیا گیا تھا۔اس پر پاکستان کے جید علمائے تشیع نے تقاریظ لکھی ہیں۔اس کتاب کا مقدمہ آیۃاللہ العظمیٰ شیخ محمد حسین نجفی صاحب نے لکھا ہے۔ اس کتاب میں فرقہ صوفیہ کے ظہور کے حالات اور ان کے گمراہ کن عقائد کا تعارف پیش کیا گیا ہے۔ کتاب کے آخر میں عربی اور فارسی زبان میں تصوف کی رد میں لکھی گئی اہم کتب کی فہرست فراہم کی گئی ہے۔